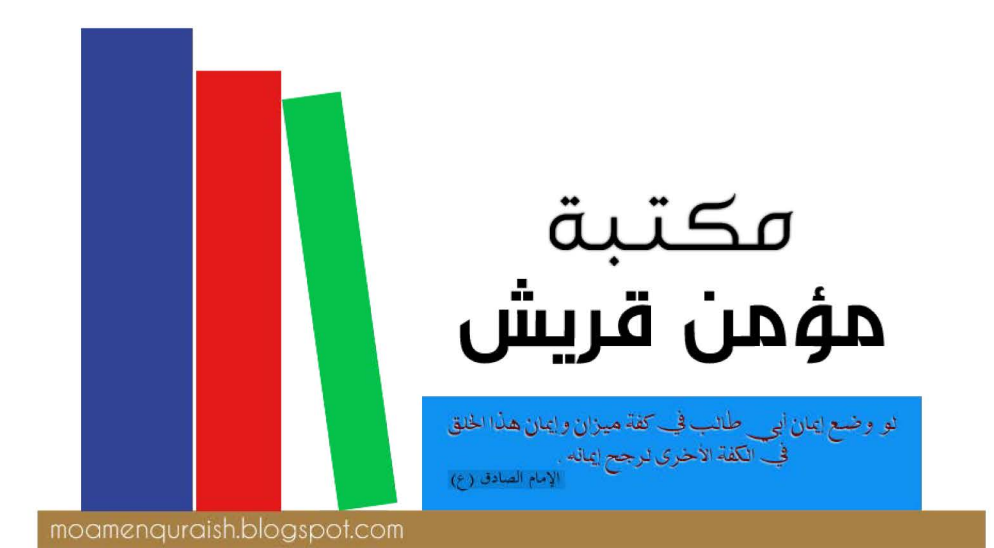
إشكالية العلاقة بين
السياسة الدينية والنظام الملكي

الفكر والأداء السياسي لعلماء الشيعة
في العصر الصفوي نموذجاً

الدكتور نجف لك زائي




مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

إشكاليّة العلاقة بين السياسة الدينيّة والنظام الملكيّ

الفكر والأداء السياسيّ لعلماء الشيعة في العصر الصفويّ نموذجًا

إشكاليّة العلاقة بين السياسة الدينيّة والنظام الملكيّ

الفكر والأداء السياسيّ لعلماء الشيعة في العصر الصفويّ نموذجًا





الطبعة الأولى

[٢٠١٤م - ١٤٣٥هـ]

ISBN: 978-614-440-014-2

اسم الكتاب : إشكاليّة العلاقة بين السياسة الدينيّة والنظام الملكيّ
الفكر والأداء السياسيّ لعلماء الشيعة في العصر الصفويّ نموذجًا

المؤلف : د. نجف لك زائي

تعريب : رعد الحجاج

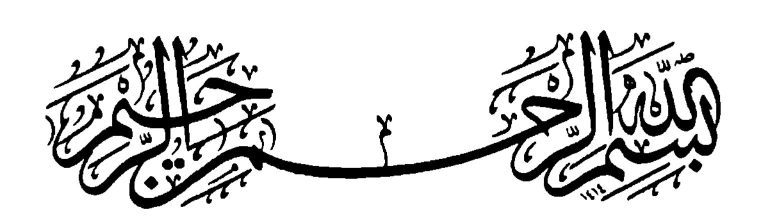
الناشر : دار المعارف الحكميّة

عدد الصفحات : ٣٨٤ صفحة

الكمية : ١٠٠٠ نسخة

القياس : ٢٤/١٧ سم

إخراج الكتاب : ابراهيم شحوري


بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

الباب الثاني:
الظروف الذهنية لبلورة الفكر والأداء السياسي لعلماء الشيعة

الباب الثالث:
الظروف الموضوعية لبلورة الفكر والأداء السياسي لعلماء الشيعة في العصر الصفوي

الباب الرابع:
الفلاسفة والسياسة في العصر الصفوي

الباب الخامس:
الفقهاء والسياسة في العصر الصفوي



كلمة الناشر

في سياق مشروعه المستمرّ لنشر الدراسات العلميّة الجادّة في حقول المعرفة الدينيّة- السياسيّة، يقدّم **دار المعارف الحكميّة** التابع لـ **معهد المعارف الحكميّة** كتابه الجديد بعنوان **إشكاليّة العلاقة بين السياسة الدينيّة والنظام الملكيّ** للباحث الدكتور **نجف لك زائي**.

يمثّل الكتاب نموذجًا لمنهجيّة بحثيّة في ممارسة آليات علم الاجتماع السياسيّ بقراءة التاريخ.

والكتاب بهذا المعنى، ركّز على المرحلة الصفويّة في إيران ليتناول ضمن معالجاته إثارة إشكاليتين مركزيتين:

الإشكاليّة الأولى تدرس الفترة الزمنيّة لعلاقة دولية بين نظامين من الحكم هما: النظام العثماني، والنظام الصفوي، وقد التبست طبيعة هذه العلاقة بخاصيّة مذهبيّة سنيّة وشيعيّة. ومن خلال معالجته هذه الإشكاليّة حاول الكاتب أن يدرس الموضوع ضمن جغرافيّة سياسيّة ترتبط بإيران، ليعتبر أنّ الدولة الصفويّة الطموحة لقيادة المنطقة اعترض طموحها وجود دولة عثمانيّة تختلف معها في التاريخ والانتماء القوميّ، إلّا أنّها كانت تمثّل مركزيّة الحكم السنيّ للعالم الإسلاميّ. بالتالي، فإنّ إدراج المذهب السنيّ في الدولة الصفويّة كان يعني اندراج هذه الدولة ضمن التبعيّة السياسيّة للدولة العثمانيّة، وهذا ما كانت ترفضه الدولة الصفويّة التي وجدت في المذهب الشيعيّ فرصة تميّز لأخذ فرادة في الدور السياسيّ في المنطقة. من هنا، يغلب الظن أنّ تبنّي المذهب الشيعيّ من قبل الدولة الصفويّة كان ذريعةً للخروج من سطوة النفوذ السياسيّ للدولة العثمانيّة السنيّة. وبرغم التنوّع الفكريّ والدينيّ في إيران، فلقد استطاع الشيعة أن يكونوا الجهة الأكثر نفاذًا وتأثيرًا، مما أضفى على المشهد السياسيّ الصفويّ بُعدًا

حضاريًّا وفكريًّا وعلميًّا، علمًا أنّ علماء الشيعة وبرغم هذه النفوذ الواسع في الدولة الصفويّة، حافظوا – حسب الكاتب – على إحساس الدولة الملكيّة الصفويّة بتصدّيها المباشر لشؤون الحكم، ذلك أنّ الضغط على الدولة في هذا الجانب كان بإمكانه أن يدفعها نحو الغرب في "التنصّر"، وفتح أبواب بلاد فارس لاجتياح تبشيريّ مسيحيّ. إنّ مرونة وحكمة علماء الشيعة حفظت أمورًا ثلاث:

إسلاميّة الهويّة الدينيّة للدولة الصفويّة.

التخفيف من غلواء النزاع المذهبيّ مع السنة.

إكساب الدولة الصفويّة عمقًا حضاريًّا.

وهذا ما يكشف أنّ التكامل السياسيّ-الديني في التاريخ يمكنه أن يُظهر لنا تقدّمًا مجتمعيًّا وحضاريًّا إن في السياسة أو في الفكر والبيئة الحضاريّة.

الإشكاليّة الثانية: وهي ترتبط بالعلاقة بين ما هو سياسيّ وما هو دينيّ، بل بدقّة أبلغ، بين الدين والسياسة.

فإذا كان للسياسة خياراتها تجاه الموضوع الدينيّ، تتراوح بين الفصل التام أو الالتحاق بالنظام التشريعيّ للدين أو اتباع الدين للمصلحة السياسيّة، فإن هناك إمكانيات للبحث في خيارات أخرى يمليها دين كالإسلام. من ذلك إدماج السياسة بالمنظومة القيميّة للإسلام، والتي ترسم جملة أهداف مقاصديّة تدفع السياسة الحرّة والمسؤولة نحو تحقيقها، كما أنّها قد توجِد مساحات من المرونة بين التواصل والتخاصص السياسيّ والدينيّ، بحيث أن يكون الفقيه هو الموجِّه في تقنين أنظمة الدولة على أن يمارس السلطان الجانب الإداريّ والإجرائيّ للحراك السياسيّ التنفيذيّ.

ومثل هذه المرونة في دائرة الثابت الذي هو أنّ "اللّه مصدر التشريع" تحتاج إلى وعي اجتهاديّ بالأصول والوقائع في آن. بحيث أن تصبح حركة الفقيه هي حركة الفقه المرِن في دائرة الثوابت، وهو ما يتفاوت في مظاهره بين الشكل الذي مورس في العهد الصفوي، والشكل الآخر الذي مارسته الدولة الإسلاميّة الإيرانيّة اليوم.

إنّ دراسة الإشكاليتين اقتضت من المؤلّف دراسة جملة أمور منها: الحقل المفاهيميّ

للدين والسياسة في الإسلام، أنواع وأقسام الخطاب الدينيّ السياسيّ، البيئة المنتجة لذهنيّة الفقيه وعلاقتها مع أسس الاجتهاد الفقهيّ عند الشيعة، طبيعة المرحلة الصفويّة في حراكها السياسيّ والفقهيّ، مفاصل التنظير الاجتهاديّ-السياسيّ لعلماء الشيعة في تلك المرحلة، وغيرها من الأمور.

والكتاب بهذا المعنى يفتح الباب لبحث الخلفيّة السياسيّة للتجربة السياسيّة الإيرانيّة اليوم، وهل هي استمرار للحقبة الصفوية أم أنّها تمتاز عنها بعناصر جديدة؟!

وفي الختام يجدّد الدار شكره **للمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة**، ولا سيّما العاملين في قسم الترجمة فيه، على التعاون الميمون الذي يبذله في سبيل نشر كلمة العلم الطيّبة، آملاً أن يكون في هذا الكتاب منفعةً ينالها طالبها بقراءته.

والحمد للّه رب العالمين.

قسم التحرير والترجمة
معهد المعارف الحكميّة

كلمة المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

بقي المسلمون نحوًا مديدًا بعد الفتح الإسلاميّ لبلدان الشرق الأوسط والأدنى منهمكين بالأمور السياسيّة والعسكريّة الخاصة بدولتهم الجديدة، من تأسيس الدواوين والكتّاب والمؤسسات الإداريّة الّتي تُعنىٰ بشؤون سكّان المناطق المفتوحة.

لكن بعد أن توسّعت حركة الفتوحات، وتوطّدت العلاقات مع الأمم والشعوب الأخرىٰ، ونتج عن ذلك انفتاح ثقافيّ على سائر النّاس، وتلاقح فكريّ مع ثقافات وأفكار جديدة، تجلّت الرغبة في إجراء تبديل في نوعيّة التعامل مع الأقوام الجدد الذين دخلوا الإسلام زرافات زرافات، واعتنقوا تعاليمه، ورضوا به مسلكًا وعقيدةً لدينهم ودنياهم.

وفي طليعة هذه التبدّلات النوعيّة إيجاد قناة تواصل يتسنّى من خلالها للمسلمين الوقوف على ثقافات الشعوب والأمم الأخرى، والتعرّف على علومهم المحلّيّة، ومفردات مخزونهم الفكريّ والثقافيّ، فجاءت «الترجمة» في هذا السياق، ليحصل من خلالها عملية التعارف بين الأوجه الثقافيّة المتناثرة كآثار باقية لحضارات سابقة، وتلاقح بين علوم وتقنيات مختلفة على الصعيد العلميّ والعمليّ، من أجل إفادة المسلمين ممّا بلغه الآخرون؛ في تنظيم أمور معاشهم وسياستهم. فظهرت هذه الحركة؛ حركة الترجمة فيما بعد بهدف:

١. إثراء المكتبة الإسلاميّة بالمعارف الجديدة.

٢. الإطلاع على ثقافات الأمم الأخرى.

٣. الوقوف على ما بلغته سائر الشعوب من تطوّر وتحضّر نظريّ وتطبيقيّ.

وقد انحصرت عمليّة نقل المؤلّفات إلى العربيّة، أي: عمليّة الترجمة، في أول الأمر،

في المؤلّفات العلميّة والطبّية القديمة، مثل: الطب والكيمياء والنجوم. واستنادًا إلى ابن النديم (٩٩٥ هـ) يعود الفضل في الشروع بترجمة كتب الطب والصنعة والتنجيم إلى خالد بن يزيد (٧٠٤ هـ) الذي خصّص وقته كلّه في هذا المجال بعد أن ترك الخلافة وزهد فيها.

كما تذكر بعض المصادر أنّ الطبيب «ماسرجويه» كان أول من نقل كتاب الخلاصة الطبيّة إلى العربيّة، وهو كتاب لطبيب مسيحي اسكندري ألّفه في زمن مروان بن الحكم، كان قد كتبه بالسريانيّة واكتسب شهرة واسعة.

ثمّ تسارعت وتيرة حركة الترجمة واتّسعت لتصل مجال الأدب، وكان رائد هذه الحركة عبدالله بن المقفّع (٧٥٧ هـ) الذي ترجم سلسلة كتب أدبيّة رائعة من الفارسيّة إلى العربيّة، مثل: كليلة ودمنة، وخدانامه (تاريخ الملوك) وسيرة انوشيروان وغيرها. كما ويُنسب إليه ترجمة كتاب «المقولات» و«العبارة» و«البرهان» لأرسطو وكتاب «إيساغوجي» لفرفوريوس.

ثمّ تتابعت حركة الترجمة من بعد ذلك، فترجمت رسائل وكتب ومصنّفات عديدة في الهندسة والفلسفة وسائر الآثار من الفارسيّة واليونانيّة إلى العربيّة، فشهدت الحركة ازدهارًا واسعًا، وتطوّرًا ملحوظًا في زمن العباسيّين، خاصّة بعد تأسيس وإنشاء بيت الحكمة عام ٨٣٠ هـ، ومن ثمّ أصبحت مؤسسة رسميّة ومكتبة للترجمة والبحث، وصارت ترسل الوفود إلى البلدان الأخرى في طلب كتب العلوم القديمة، وبرزت أسماء لامعة في هذا المجال مثل: حنين بن إسحاق (٨٧٣ هـ) وابن ناعمة الحمصي (٨٣٥ هـ) وأبي عثمان الدمشقي (٩٠٠ هـ) والحسن بن سوار (١٠١٧ هـ) وثابت بن قرّة، وغيرهم.

والمركز العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة إذ يجد نفسه مسؤولًا عن تنشيط هذه الحركة، وانطلاقًا من أهدافه السامية المتمثّلة بنشر العلوم والمعارف الإسلاميّة الجادّة والمفيدة، والترويج للثقافة الصحيحة والأصيلة التي أكّد عليها نبي الإسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وأهل بيته (عليهم السلام) وصحبه المنتجبين، فقد حدا به أن يرد عرصة الترجمة ومجالاتها الرحبة، في سبيل:

١. تحقيق التواصل الثقافيّ والعلميّ البنّاء والثرىّ بين أبناء وشعوب الأمّة الإسلاميّة.

٢. المساهمة في تطوير الفكر الإسلاميّ من خلال إثراء المكتبة الإسلاميّة بألوان الكتب الهادفة والمفيدة لأجيال المسلمين.

٣. تعزيز الحركة العلميّة والثقافيّة في الأمّة المسلمة، ورفد الساحة الفكريّة بمستجدات ومطارحات حديثة في سائر العلوم والمعارف والفنون والآداب الإسلاميّة.

٤. مواكبة الحركة السريعة للعصر الحديث على الصعيد الفكري والثقافيّ والعلميّ.

٥. توطيد العلاقات بين الشعوب الإسلاميّة، من خلال التأكيد على التواصل الثقافيّ والمعرفيّ الهادف، وعلى أوسع نطاق.

من هنا وجد المركز الأغرّ الحاجة ماسّة إلى تأسيس قسم الترجمة الذي يُعنى بشؤون هذا الفن، من أجل إثراء الساحة العلميّة والثقافيّة وإمدادها بالجديد والنافع والهادف من الأفكار الّتي تطوي نظريّات جديدة، ودراسات رفيعة المستوى.

وإذ نحن نقدّم هذا الكتاب ضمن باقة جديدة من المؤلّفات المترجمة إلى العربيّة، كنموذج مساهم في تقديم ما هو الأفضل والأجود لقرّائنا الناطقين بالعربيّة، وكترجمان حقّ وصدق لما يختلج في فضاءات الفكر الإسلامي الأصيل، والأوساط الثقافيّة التي تهتم بالثقافة الإسلاميّة، من أفكار وآراء ملتزمة بالعقلانيّة والأصالة والحداثة، والمتحرّرة من كلّ أغلال الخرافة والتحريف، نجد من الضروري تقديم الشكر لكلّ الأفاضل من الأساتذة والفضلاء الذين وفّروا قسطًا واسعًا من وقتهم في خدمة هذا القسم الحيوي والشريف، والنهوض بهذا العبء الثقيل، لاسيّما حجّة الإسلام والمسلمين الشيخ محمّد تقي محمديان الذي يتصدّى إدارة هذا القسم، آملين أن ينال الحظوة عند قرائنا الأعزّاء.

نسأل اللّٰه العلي القدير أن يسدّد خطانا باتّجاه مصلحة أمّتنا وشبابنا المسلم، وإشباع نهمه الفكري والثقافي، ورفع الشبهات الغابرة عنه، وإيقافه على حقائق الأمور، إنّه نِعْمَ المولى ونعم النصير.

أحمد المبلّغي
مدير المعهد العالي
للعلوم والثقافة الإسلاميّه

المقدمة

إنّ المستجدّات التي طرأت على عالم الأفكار والتطبيق العمليّ في غضون القرون المنصرمة، عزّزت فكرة أنّ المعتقدات والسلوكيّات الدينيّة قد أودعت في المتاحف التاريخيّة إلى الأبد، حتّى رُوّج في الحالات الثلاث لـ«**أوغيست كونت**» (الحالة اللاهوتيّة، الحالة الميتافيزيقيّة، الحالة العلميّة) إلى أنّ تقدّمت وتطوّرت المعرفة التجريبيّة وأوجبت انحسار الأفكار الربّانيّة والفلسفيّة من مختلف ميادين الحياة الإنسانيّة.

لكنّ حدوث بعض التطوّرات الفكريّة والسياسيّة، كانتصار الثورة الإسلاميّة في إيران، وانهيار الاتحاد السوفييتيّ، وإخفاق الماركسيّة - بوصفها أهمّ إيديولوجيا مناوئة للدين - وظهور فرق دينيّة أصوليّة بين أتباع الأديان الكبرى في العالم، واتّساع رقعة التوجّهات النقديّة للحداثة من وجهة نظر أنصار ما بعد الحداثة، والنزعة النسويّة أو ظاهرة العصبوية النسوية (**feminism**)، وبروز دعاة البيئة، وتطوّر فلسفة العلم، وتمدّد الرؤى الفوضويّة في دائرة المعرفة، وما إلى ذلك من أزمات وتحديّات تعصف بالمجتمع البشريّ المعاصر؛ كلّ ذلك أدّى إلى التشكيك في مصداقيّة الزعم القائل بتنحّي الدين عن ساحة الحياة الإنسانيّة.

ومن تداعيات هذا التشكيك: عودة الإقبال بشكل كبير على الرؤى السياسيّة للإسلام. وفي هذا الإطار، بادرت المؤسسات الغربيّة المعنيّة بالبحث العلميّ إلى معرفة ما يدور في المؤسسات الفكريّة والسياسيّة في العالم الإسلاميّ من جهة، وعمد الباحثون والمفكرون المسلمون أنفسهم إلى إلقاء نظرة مجدّدة على تراثهم السياسيّ من جهة أخرى. إلّا أنّ كلا نوعي البحوث والدراسات المشار إليها بحاجة إلى إعادة تقييم وترتيب ومنهجة من حيث الأساليب والمضامين. وفيما يلي، نحاول الإشارة إلى تقييم بعض تلك الدراسات بما يتناسب وموضوع البحث الذي بين يدي القارئ الكريم:

ذهب **لمبتون** إلى أنّ الفكر السياسيّ للمسلمين يمكن أن يُطرح ضمن نظريّات ثلاث: نظريّة الفقهاء، ونظريّة الفلاسفة، والنظريّة الأدبيّة؛ حيث إنّ نظرية الفقهاء هي النظريّة الإسلاميّة، ونظريّة الفلاسفة امتداد لفلسفة اليونان السياسيّة، والنظريّة الأدبيّة هي النظريّة الملوكية ونظريّة السلاطنة[١].

وقسّم السيد **جواد الطباطبائي** الأفكار السياسيّة باعتبار نسبتها إلى الحقب التاريخيّة المختلفة إلى قسمين: حديث وقديم. ثم ادّعى أنّ «مجموع الفكر السياسيّ الإيرانيّ يرتبط بالحقبة القديمة، وليس بقادر على التعايش مع طبيعة وماهيّة العصر الحديث. وبعبارة أخرى: التجدّد بمعنى التفكّر في طبيعة وماهيّة العصر الحديث وإدراكه إدراكًا مفهوميًّا غائب عن الفكر الإيراني»[٢]. كما قسّم **الطباطبائي** الفكر السياسيّ القديم إلى ثلاثة أوجه: الفلسفة السياسيّة، والقانون السياسيّ، وقانون الشريعة[٣].

وشدّد **فرهنغ رجائي** على أنّ نمط النظرة إلى السياسة تأثّر طيلة فترة التطوّرات السياسيّة في إيران باتّجاهات ثلاثة: الاتّجاه المثاليّ، واتّجاه القانون، واتّجاه القوّة والسلطة[٤]. مدّعيًا أنّ دراسة مستوعبة لتاريخ الفكر السياسيّ في العالم الإسلاميّ تُظهِر أنّ الفكر السياسيّ في هذه الدائرة الفكريّة بصورة كلّيّة قد برز- حتّى مرحلة انهيار هيمنة الثقافة الإسلاميّة ـ في سياق خمسة مناهج من التعاطي، وهي بحسب ترتيب أهميتها ودرجة استلهامها من المبادئ الإسلاميّة عبارة عن: المنهج الفقهيّ، المنهج الأدبيّ، المنهج التاريخيّ، المنهج العرفانيّ، والمنهج الفلسفيّ[٥]. ذاهبًا إلى أنّ الانقطاع الفكريّ الناشئ من مجيء الغرب أوجب بطلان التقسيم المذكور؛ ومن هنا، وانطلاقًا من المعضلات التي يعاني منها المجتمع الإيرانيّ، حدّد **رجائي** أربعة أنواع من الأفكار السياسيّة في إيران المعاصرة: الأفكار السياسيّة ذات الطابع الحكوميّ، الأفكار السياسيّة ذات الطابع الدينيّ، الأفكار السياسيّة ذات التوجّه الغربيّ، والأفكار السياسيّة ذات التوجّه الحضاريّ[٦].

---

(١) آن. كي. اس. لمبتون، **الدولة والحكومة في الإسلام**، ترجمة وتحقيق: السيد عباس الصالحي ومحمد مهدي الفقيهي، المقدمة.

(٢) السيد جواد الطباطبائي، **مدخل فلسفي إلى تاريخ الفكر السياسي في إيران**: المقدمة.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ١٢ إلى ٣٧.

(٤) فرهنغ رجائي، **صراع الأيديولوجيات**: الصفحات ١٧ إلى ٢٨.

(٥) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ١٢٨ إلى ١٣١.

(٦) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ١٣٠و ١٣١ و١٤٤ إلى ١٥٤.

وممّا لا شكّ فيه أنّ تبويبًا من هذا القبيل[1] لم يتمكّن حتّى الآن من طرح صورة واضحة عن الفكر السياسيّ الإسلاميّ.

في هذا السياق، وضمن موضوع بحثنا، نشير إلى أمر هامّ يندرج في إطار نقد الآراء المتقدّمة، حيث يبدو أنّه لم يتمّ لحاظ الإشكاليّة الأساسيّة في أبحاث الفكر السياسيّ الدينيّ في التبويبات الآنفة. فكما أنّ الصراع بين علماء التجربة وعلماء النقل حول «نطاق شمول المدّعيات» قد آل إلى نزاع بين العلم والدين، فكذلك قد نجم عن النزاع بين الحكّام وعلماء الدين بشأن «دائرة السلطة» نزاع بين الدين والسياسة. وقد كان لهذه النزاعات تبلور وظهور ملفت في العالم الإسلاميّ، لا سيّما بين علماء الشيعة والحكّام طيلة عصر الغيبة. فلا يخفي أنّ المنهج السياسيّ للشيعة قائم على «الإمامة»؛ لذا لا يمكن تصحيح وشرعنة «النظام الملكيّ»؛ لأنّه منافٍ لـ«النظام الشيعيّ» الإثني عشريّ.

وعلى هذا الأساس، شهدت بعض العصور، كالعصر الصفويّ مثلًا، انسجامًا وتعاونًا وتعايشًا سلميًّا لبعض علماء الشيعة مع السلاطين والحكّام آنذاك.

والأسئلة التي يسعى هذا الكتاب للإجابة عنها هي: ما طبيعة العلاقة التي كانت تربط بين علماء الشيعة، باعتبارهم حَفَظة للشريعة وحمَلة للرسالة والتعاليم الإسلاميّة، وبين سلاطين العصر الصفويّ، بصفتهم حمَلة للنظام السياسيّ الغاصب؟ فهل حدث أمر جديد في ساحة الفكر السياسيّ الشيعيّ في العصر المذكور؟ هل تحوّلت السلطنة بمرور الزمن فاقتربت من التعاليم الشيعيّة، أم أنّ الفكر السياسيّ الشيعيّ هو الذي خدم النظام الملكيّ وطفق يلتمس التوجيه والتبرير له؟ هل تعزّز النظام السياسيّ الشيعيّ ضمن مسيرة هادئة وتدريجيّة، فصار يسير باتّجاه حركة منادية بالاستقلال؟ ولو افترض وجود إشكاليّة أو أكثر بين علماء الشيعة والحكّام الصفويّين، فما طبيعة تلك الإشكاليّات؟ وما هو حجم دور علماء الشيعة في تطوير بعض المؤسسات كالمرجعيّة الدينيّة والسياسيّة للعلماء، وتحديث أساليب الاستنباط، وإعادة تأهيل المصادر الدينيّة وزيادتها، من حيث الاهتمام وعدم الاهتمام بالعقل وإحياء الأفكار والنصوص الإسلاميّة التي طواها النسيان؟ ما تداعيات مواقف علماء الأصول في

---

(١) تمّ تحليل ونقد هذا النوع من التبويب في الفكر السياسي للمحقق السبزواري (الصفحات ٨٥ إلى ١٠٠) بصورة مفصّلة.

الحياة السياسيّة؟ ما طبيعة العلاقة التي كانت تربط فقهاء من قبيل **المحقّق الكركي، والمحقق الأردبيلي، والشيخ البهائي، وعلي نقي الكُمْرَئي، والمحقّق السبزواري، والعلامة المجلسي،** وفلاسفة من قبيل **مير داماد،** و**مير فندرسكي، وصدر المتألهين، والفيض الكاشاني** بالسلطة الحاكمة، وماكانت مواقفهم تجاهها؟

ثمّة اختلاف كبير في آراء الباحثين في الفكر السياسيّ الإسلاميّ والإيرانيّ بشأن طروّ تغيير وتحوّل على الفكر السياسيّ للشيعة في العصر الصفويّ، فرأى بعضهم عدم حدوث تطوّر في ساحة الفكر والعمل السياسيّ في تلك الحقبة أساسًا، ومنهم **الطباطبائي،** حيث قال:

«بعدما بلغ الفكر الفلسفيّ أوجه في إيران، تعرّض إلى ضربة قاسية بتفوّق الأتراك وهيمنة الأفكار المناهضة للفلسفة؛ لكنّ **نصير الدين الطوسي** بذل مساعِيَ حثيثةً في إطار التجديد واستعادة الفكر الفلسفيّ أمجاده، إلّا أنّ مساعيه الرامية إلى التجديد وتكرار السنّة ما لبثت أن باءت بالفشل بحملة المغول، ولم يتسنّ له تجديد الماضي أبداً. وفي مثل هذه الظروف، فقدت الفلسفة مكانتها المتقدّمة، ونشأ تركيب حديث من التصوّف والشريعة، أبرز معالمه رفض العقل ومناوءته. ثمّ تمكّن هذا التركيب فيما بعد من الاقتران بنظريّة السلطنة المطلقة وتشكيل الفكر السياسي الشائع في إيران. وبتألّق نجم الصفويين، حلّت قراءة شيعية محلّ شريعة أهل السنّة في هذا التركيب؛ لكن لم يجرِ تحوّل عميق في الفكر السياسي المكوّن من اتّحاد التصوّف والشريعة والسياسة، فظلّ هذا الفكر يمثّل الفكر السياسي الشائع في إيران والإيديولوجية الحكومية السائدة حتّى تهيئة الأرضية وتوفير مقدّمات الحركة الدستورية هناك»[١].

وهكذا ادّعى **الطباطبائي** أنّ **مير داماد وملا صدرا** عجزا تمامًا عن التأمّل في أمر المعاش، وقال: «تبرز أهمية **صدر الدين الشيرازي** في مجال رؤية انهيار وانحطاط الفكر السياسي فقط، فبقدر ما كرّس جهوده لإثبات «المعاد الجسماني»، غفل عن التأمّل في معاش البشر بشكل كلّي»[٢].

(١) السيد جواد الطباطبائي، **انهيار الفكر السياسي في إيران**: الصفحة ٢٦٧.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٧١.

ورأى البعض الآخر من الباحثين أنّ العهد الصفويّ يمثّل انطلاقة لنهضة إيران والتشيّع والفكر الشيعيّ عمومًا. ومن أبرز أنصار هذه الرأي: **رسول جعفريان**، و**منصور صفت جُل**، و**والتر هينتس**، و**جون فوران**. فعلى هذا الأساس، ذهب **جعفريان وفوران** إلى أنّ التاريخ الإيراني المعاصر يبدأ من العهد الصفويّ لا القاجاريّ أو الثورة الدستوريّة:

يمكن الزعم أنّ مطلع عصرنا الجديد هو الحقبة الصفويّة، حيث تشكّلت فيها إيران الحديثة، وازدهرت الثقافة الشيعية، وأبدت الثقافة والفنّ الديني ابتكارها وإبداعها على شتّى الأصعدة. كما برز فيها عدد من كبار الفقهاء والفلاسفة في إيران، وضمنوا بمؤلفاتهم القيّمة حياة الفكر الديني كفكر حيّ وفاعل[١].

القضيّة الأخرى التي شغلت بال الباحثين في هذه الحقبة هي حجم التطوّر في الفكر السياسيّ الشيعيّ في العصر الصفويّ، وطبيعة العلاقات العمليّة التي تربط علماء الشيعة بحكّام الدولة الصفويّة.

اختلفت مذاهب المحلّلين للفكر والسلوك السياسيّ حول الصلة بين الدين والدولة في العصر المذكور، ففريق أشاد بها، وفريق أعرب عن إدانته لها، مؤكدًا على أنّها بمثابة انحراف عن مسيرة التعاليم الشيعيّة. ومردّ التعارض بين هاتين الرؤيتين إلى الأطر النظريّة المتفاوتة، أو الإشكاليّات في المنهج والمحتوى، أو الترسّبات العالقة في أذهان هؤلاء الباحثين. إضافة إلى أنّ عسر الوصول إلى المصادر المطلوبة وقلّة الدراسات اللازمة حول هذه العلاقة يعدّان من العوامل الأخرى المساهمة في طرح مزاعم كبيرة في هذا المجال.

ولعلّ أشدّ الناقدين للعلاقة بين علماء الدين الشيعة والدولة الصفويّة هو المفكر **علي شريعتي**، فنرى أنّه وجّه نقدًا لاذعًا للعلاقة الإيجابيّة التي ربطت علماء الشيعة بالحكّام الصفويّين، ذاهبًا إلى أنّها تمثّل خطوة على طريق حرف التعاليم الشيعيّة عن حالتها الطبيعيّة ومسارها الصحيح ونهجها الأصيل[٢].

---

(١) رسول جعفريان، **الدين والسياسة في العصر الصفوي**: ج ١، الصفحة ١٥. وللوقوف على رؤية جون فوران، أنظر: **المقاومة الهشّة (تاريخ التطوّرات الاجتماعية في إيران من العهد الصفوي إلى ما قبل انتصار الثورة الإسلامية)**، ترجمة: أحمد تديّن. ولا يخفى أنّ عنوان الكتاب، فضلًا عن محتواه، حاكٍ عن رأي فوران بشأن ما ذكر آنفًا.

(٢) علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، مجموعة آثار: ٩.

بينما أشاد بعض الباحثين بتلك العلاقة الإيجابيّة على حدّ وصفه، ومنهم **رسول جعفريان**، فقال استنادًا إلى النصوص السياسيّة التي طرحها علماء الشيعة: «في العصر الصفوي ... وضع الفقهاء لأنفسهم شرعيّة سياسيّة مستقلّة عن الحكّام الصفويين، وإن سايروهم من الناحية الرسميّة»[1].

وتحدّث كلّ من **جون فوران ولمبتون ومنصور صفت جُل ومريم مير أحمدي** عن وجود توجّهات مختلفة بين علماء الشيعة، كما انعكست طبيعة التعامل بين العلماء والملوك الصفويّين في رحلات بعض الأجانب الذين زاروا إيران إذ ذاك نحو: **شاردن، كمبفر، تاورنيه، سانسون**[2].

وسنحاول في هذه الدراسة ـ اعتمادًا على الجوانب الإيجابيّة في الكتب المشار إليها آنفًا، وغيرها من المصادر الأخرى، والتجارب المتحصّلة من دراسة العصر الصفويّ - الكشف عن طبيعة العلاقة المتبلورة بين علماء الشيعة، باعتبارهم حمَلةً للسياسة الدينيّة، وبين سلاطنة العصر الصفويّ، بصفتهم عناصر للنظام السلطانيّ القائم آنذاك، واصفين تلك العلاقة بـ «**علاقة المجاراة**»، ذاهبين إلى أنّ الأفكار السياسيّة الإصلاحيّة المستقاة من التعاليم الدينيّة والمتطلبات الزمكانيّة والإمكانات المتاحة من جملة الأسباب والعوامل الأساسيّة لنشوء تلك العلاقة. و«**المجاراة**» حصيلة للمداومة على أسس ومبادئ التفكير والتغيير في ساحة الفكر السياسيّ.

ولتبيين «**علاقة المجاراة**» طُرح لون جديد من العلاقة بين الدين والدولة، يكرّس اهتمامه بهدف وغاية السلوكيّات والأفكار السياسيّة، كما يمكن أن يلحظ فيه جميع المواقف والأفكار والرؤى السياسيّة للفلاسفة والفقهاء والمتكلمين والمنظّرين السياسيّين والعرفاء والمؤرّخين، السائرين في ركب الدين أو مسيرة الحضارة، ضمن الخطابات التالية: خطاب الثورة، خطاب الإصلاح، خطاب التقيّة، وخطاب الغلبة.

فالمواقف والأفكار السياسيّة الثوريّة بصدد إحداث تغيير شامل للأوضاع الموجودة؛ والسلوكيّات والرؤى الإصلاحيّة غير راضية عن الواقع القائم، فتطرح سبلًا جديدة لبلوغ الوضع

---

(١) رسول جعفريان، **الدين والسياسة في العصر الصفوي**: الصفحة ٣٢.

(٢) مريم مير أحمدي، **دين ومذهب در عصر صفوي/ الدين والمذهب في العصر الصفوي**: الصفحات٦٦ إلى ٧٤؛ لمبتون، **الدولة والحكومة في الإسلام**: الصفحات ٤٢٣ إلى٤٥٢؛ منصور صفت جُل، **بنية المؤسسة والفكر الديني في إيران في العصر الصفوي**: الصفحات ٤٨٥ إلى ٥٩٠؛ مهراب أميري، عشر رحلات.

المنشود؛ والأفكار والمواقف السياسيّة التي يمكن فهمها في سياق خطاب التقيّة تتبلور بهدف الحفاظ على الإسلام، وحفظ التشيّع، وصيانة وادّخار القوى وإضمار الأجندة القتاليّة؛ في حين تذوب أفكار ورؤى نظريّة الغلبة في النظام السياسيّ غير الإسلاميّ، فتكون السلطة والقوّة هي المشرّعة في هذا الخطاب.

والذي حدث في العصر الصفويّ يتناسب ومتطلّبات الزمان والمكان في ساحة الفكر والعمل السياسيّ للشيعة وساحة النظام الملكيّ أيضًا. وبعبارة أخرى: تعزّزت في هذا العصر شوكة قوّتين أساسيّتين هما: الجهاز الحكوميّ المتمثّل بالنظام الملكيّ، ومؤسّسة المرجعيّة والقيادة الدينيّة بصورة متزامنة. ولا يخفي أنّ ثمّة صراعًا حقيقيًّا كان يدور بين القوّتين المذكورتين؛ لكنّهما تعاونا مع بعضهما البعض لجملة من الأسباب المختلفة، منها: وجود عدوّ مشترك لهما، وحاجة السلطة الملحّة لإسباغ طابع دينيّ على حكومتها وكسب الشرعيّة الدينيّة من المرجعيّة، وحاجة المرجعيّة إلى توسيع نطاق حدودها المذهبيّة وحماية الشيعة من الاعتداء.

وعلى هذا الأساس، يمكن بيان الفكر والعمل السياسيّ لعلماء الشيعة في هذا العصر في سياق خطاب الإصلاح، فالتعاون المذكور قد أدّى بمرور الزمن إلى رسوخ نظريّة مفادها: بما أنّ الحاكم الشيعيّ شخص غير مجتهد فلا بدّ له من تقليد مجتهد شيعيّ؛ ومن هنا، أخذت مؤسّسة المرجعيّة والقيادة الدينيّة بإرساء دعائم قويّة، وبدأت تسير باتجاه الاستقلال عن السلطة.

ومنذ ذلك الحين وهاتان القوّتان تسيران بصورة متوازية في إيران، مع بعض التذبذبات أحيانًا، إلى أن عمدت السلطة في العصر الحديث إلى إقصاء المؤسّسة الدينيّة وتهميش دورها، بفعل إخفاق خطاب الإصلاح والتقيّة في تحقيق أهداف الشيعة وتلبية متطلّباتهم، فتشكّلَ حينئذٍ خطاب الثورة، وتمكّن من إزالة النظام الملكيّ من إيران والقضاء عليه إلى الأبد.

***

لا بدّ للقارئ الكريم أن يعلم بأنّ الكتاب الذي بين يديه سيتّبع الأساليب المنهجيّة التالية:

١- **أسلوب الترميم الهرمينوطيقي للفكر**: وهذا الأسلوب يتعارض من بعض الجهات مع القيم المنهجيّة للاتّجاه التقليديّ، ولا يُدافَع فيه عن الوحدة المدّعاة لهذا الاتّجاه.

وبُحث في هذا الأسلوب عن تاريخ الفكر من زاوية العلائق والمعطيات المتوفرة، ولا مناص لنا من تناول العصر الراهن كمعضلة فكريّة، ثمّ نسعى لمواجهة معضلة زماننا ومعرفة

أبعادها كما يفعل جميع الفلاسفة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لا شكّ أنّ كافّة أشكال التمعّن في السنن والآفاق المعنويّة السالفة يشكّل جزءًا من بحثنا الراهن، ويندرج في إطار الإدراك الحاليّ والدلالات الفعليّة[1].

٢- **الأسلوب الاجتهاديّ**: ثمّة إشكالات عديدة ترد على الأسلوب الهرمينوطيقيّ، لا يمكن الإغضاء عنها؛ ولأجل تتميم وإصلاح هذا الأسلوب، سنعمد إلى الاستفادة من أسلوب فقهاء الشيعة في علم أصول الفقه (منهج البحث الفقهيّ). ففي أسلوب الاجتهاد تتأتّى الأصالة من مجموعة من العناصر، كوضع الواضع، والنصّ، ومراد المتكلّم، لا المفسِّر. وإذ تتمّ الموافقة في هذا الأسلوب على احتمال الخطأ في الاجتهاد، وبالتالي عدم بلوغ الحقيقة، يُدافَع فيه عن وجود حقيقة ثابتة في النصوص؛ وعليه: لا وجود للنسبيّة في المعنى الحقيقيّ للنصوص، وإن وُجدت تفاسير مختلفة للمعنى المذكور.

ولا ريب أنّ الدمج بين الأسلوبين الآنفين سيساعد على الكشف عن عناصر الفكر السياسيّ الشيعيّ الخارجة عن الإطار التاريخيّ، وسنطلق على هذا الصنف من الأفكار عنوانَي «المباني أو الأسس» و«الأصول أو المبادئ».

ثمّ إنّ استعمال أساليب اجتهاديّة مختلفة، بل ورفض الاجتهاد وانتهاج المسلَك الأخباريّ، يفضي إلى تنوّع الآراء وتكثير أو تقليل مصادر المعرفة السياسيّة، كما أنّ تقليل مصادر المعرفة السياسيّة وحصرها بـ «السنّة»، أو تكثيرها وتوسيعها لتشمل القرآن والسنّة والإجماع والعقل يترك آثارًا مباشرة على انتقاء النصوص وتغيير مداليل الألفاظ، ويصبح منشأً لإنتاج أفكار مختلفة. وفي هذا السياق، تتعرّض النصوص الدينيّة الشيعيّة التي يصطلح عليها بـ «الحوادث الواقعة» إلى القبض والبسط؛ ومن هنا، نحتاج إلى أسلوب «تحليل الخطاب»، ليقوم بإيضاح ظهور تيارات مختلفة في ساحة الفكر والعمل السياسيّ.

٣- **أسلوب تحليل الخطاب**: يتمكّن أسلوب تحليل الخطاب من إبراز وقوع أزمة في أيّ خطاب من الخطابات، وإظهار عجز الخطاب المسلّط عن تسوية المعضلات والأزمات، كما يمكّننا هذا الأسلوب من شرح كيفيّة تسلّط الخطابات الهامشيّة بصورة منهجيّة.

---

(١) انظر: بابك أحمدي، **الحقيقة والجمال**: الصفحات ١٢ إلى ٢٠.

واللافت في هذا الكتاب هو تأكيده على وجود حقيقة ومعنى مركزيّ واحد للنصوص الدينيّة، استنادًا إلى الأسلوب الاجتهاديّ لعلماء الشيعة؛ لذا فنحن نؤمن بأنّه لم يطرأ تغيّر على الفكر السياسيّ للشيعة، بل غاية الأمر جرى تحوّل على شطر من الأفكار السياسيّة التي تنشأ من الارتباط بالحياة السياسيّة المتغيّرة، وظهرت بشكل جديد وفقًا لمقتضيات العصر الصفويّ.

ولكي يُفهم البحث بصورة صحيحة، لا بدّ من تقديم تعاريف للمفاهيم المحوريّة التي وردت في هذه الدراسة. ونظرًا إلى أنّنا سنبيّن في الباب الأوّل من الكتاب معاني بعض المفاهيم من قبيل: السياسة الدينيّة، النظام الملكيّ، الإصلاح، الثورة، الغلبة، الاجتهاد، الفكر السياسيّ، والخطاب؛ وسنتطرق هنا إلى شرح معنى مفردة «الإصلاح» لما لها من معنى واسع في النصوص الدينيّة، بحيث يشمل «الثورة» أيضًا، بالإضافة إلى إيضاح مصطلح «الفكر السياسيّ» لما له من أهميّة فائقة:

الفكر السياسيّ: عُرّف هذا المصطلح العلميّ بتعاريف مختلفة، نشير هنا إلى بعضها:

قال **ريمون آرون** في تعريف الفكر السياسيّ: «الفكر السياسيّ عبارة عن السعي لتحديد أهدافٍ يُحتَمل تحقّقها بقدر معقول، أو هو تحديد الأدوات التي يُتوقّع ضمن نطاق معقول أن تؤدّي إلى بلوغ تلك الأهداف»[1].

وأضاف في إكمال هذا التعريف:

«ليس العالم السياسيّ هو من امتلك مجموعة من الآراء والأهداف والأدوات المناسبة لبلوغ تلك الأهداف فحسب، بل هو من تمكّن من الاستدلال على آرائه ومعتقداته استدلالًا عقلائيًّا ومنطقيًّا، حتّى لا تعدّ أفكاره مجرّد آراء وترجيحات شخصيّة فقط»[2].

ولدمج هذه الرؤية بتاريخ الفكر السياسيّ نضيف: إنّ المراد من الفكر السياسيّ هو إلفات النظر إلى المنظومة الفلسفيّة ذات الطابع الكلّي (النظريّة)، وتضمّن العقائد والآراء السياسيّة كونها فعلًا سياسيًّا. وربّما يتصدّى البعض لـ«الأمر السياسيّ» دون الالتفات إلى منظومة فكريّة،

---

(١) حسين بشيرية، **تاريخ الفكر السياسي في القرن العشرين**، الصفحة ١٦.

(٢) المصدر السابق.

وحينئذٍ تصبح مواقف مثل هؤلاء الأفراد مستقلّة عن تلك المنظومة (النظريّة)، وهم في العالم الإسلاميّ أقرب إلى سياسيّين من مفكرين إسلاميّين.

ولمّا كان الفكر السياسيّ الإسلاميّ بشكل عامّ، والإيرانيّ بشكل خاصّ، خاضعًا لقاعدة كليّة وشاملة وقانون عامّ سائد على كافّة أبعاد المجتمع والحياة الاجتماعيّة والفرديّة؛ أي الإسلام كدين سماويّ، لا بدّ من اصطباغ الفكر السياسيّ بالصبغة الدينيّة[1].

الإصلاح: الفكر الإصلاحيّ هو الفكر الطامح إلى إعادة النظم والترتيب. «الإصلاح يعني الترتيب والتأهيل، ويقابل الإفساد الذي يُعني إيجاد الفوضى وإلغاء حالة النّظم»[2].

والإصلاح في الثقافة الدينيّة للمسلمين تارةً يُطلق على إعادة العلاقة بين شخصين (إصلاح ذات البين)، وأخرى على تنظيم الوضع العائليّ، وثالثة على ترتيب ولملمة الأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة، ورابعة يطلق على الأفكار. ومن هنا، أطلق القرآن الكريم على الأنبياء «مصلحين»، فمثلًا جاء فيه على لسان النبيّ شعيب:

﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾[3].

ثمّ إنّ ماهيّة تلك الدعوة الإصلاحيّة قد بُيّنت في الآيات القرآنيّة المختلفة[4].

ويمكن القول: إنّ روح الإصلاح مغروسة في قلب كلّ مسلم، فكلّ مسلم هو مصلح شاء أم أبى، أو ـ لا أقلّ ـ من أنصار الإصلاح؛ ذلك أنّ الإصلاح اعتُبر في القرآن الكريم من شؤون الأنبياء من جهة، ويمثّل مصداقًا بارزًا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذين يعدّان من أركان التعاليم الاجتماعيّة للإسلام من جهة أخرى[5]. كما أنّ الإصلاح ممّا أكّد عليه علماء الشيعة طوال فترة حياتهم.

ونعني بالإصلاح هنا الإصلاح الشامل للجوانب الماديّة للحياة، نحو: التطوّر العمرانيّ

---

(١) حاتم القادري، **الفكر السياسي للغزالي**، الصفحة ٧٢.

(٢) مرتضى المطهري، **دراسة إجمالية للنهضات الإسلامية في المائة عام المنصرمة**: الصفحة ٦.

(٣) سورة **هود**، الآية ٨٨.

(٤) انظر على سبيل المثال: سورة **الأعراف**، الآية ٨٥.

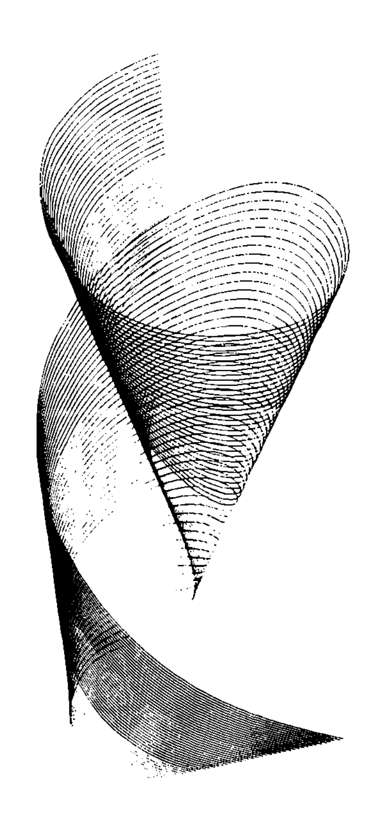
(٥) مرتضى المطهري، مصدر سابق: الصفحة ٧.

للمدن، وتوفير الأمن في الطرق، ونشر العدل بين الناس؛ والمشتمل على الجوانب المعنويّة والفكريّة، من قبيل: السعي للقضاء على الأفكار الخرافيّة، نشر لواء الدين وتأصيل الأحكام السماويّة، التعاطي مع الدنيا كمزرعة للآخرة، والسعي لبلوغ السعادة الأبديّة.

وهكذا، يمكن طرح المساعي التي بذلها علماء الشيعة لإصلاح القدرة السياسيّة المنصبّة على الأخلاق والسلوكيّات عمومًا، في هذا الإطار.

الباب الأول

المفاهيم والأطر النظريّة



الفصل الأول

المفاهيم

١- الفلسفة السياسيّة

للفلسفة السياسيّة أكثر من تعريف، وبعبارة أخرى: إنّ التطرّق إلى مدلول ومفهوم هذه المفردة يقودنا إلى نتيجة في غاية الأهميّة، فقد يؤدّي بنا ذلك إلى عدم إمكان الحديث عن فلسفة سياسيّة واحدة، بل التأكيد على وجود ألوان مختلفة من الفلسفة السياسيّة[1].

وباختصار، فالفلسفة السياسيّة في هذا الكتاب تطلق على المباحث السياسيّة غير المتّصفة بنطاق تاريخيّ أو زمنيّ محدّد، أو فقل: هي البحوث التي لا تندرج في إطار المسائل المتغيّرة المتّصلة بالحياة السياسيّة؛ سواء كانت تلك المسائل مرتبطة بدائرة «الموجودات» والحقائق الخارجة عن إرادة وتصرّف الإنسان، أو ما يعبّر عنه الفلاسفة بـ «الحكمة النظريّة»، أو متعلّقة بدائرة «المتطلّبات» والحقائق المرتكزة إلى إرادة وتصرّف الإنسان، أو «الحكمة العمليّة» حسب تعبير الفلاسفة. فعلى سبيل المثال، ترتبط مباحث الأنطولوجيا (علم الحياة) بنطاق الحكمة النظريّة، فيما يرتبط البحث عن النظام السياسيّ المطلوب وأهدافه وخصائصه بدائرة سياسة المدن والحكمة العمليّة[2].

---

(١) لمزيد من المعلومات والاطّلاع على الآراء المختلفة في هذا المجال، انظر: ليو اشتراوس، **ما هي الفلسفة السياسيّة؟**، ترجمة: فرهنغ رجائي؛ محمد پزشكي، «ماهيّة الفلسفة السياسيّة في الإسلام»، دوريّة **العلوم السياسيّة**، العدد ١٧، حيث ذُكر فيها مختلف الآراء في تعريف المفهوم المذكور؛ السيد جعفر السجادي، **معجم المعارف الإسلاميّة**، ذيل مفردة السياسة المدنيّة؛ عبد الرحمن العالم، **تاريخ الفلسفة السياسيّة في الغرب من مطلعها حتّى نهاية القرون الوسطى**؛ حسين بشيرية، **دولة العقل**، مقال «المسائل الأساسيّة في الفلسفة السياسيّة»، الصفحات ١ إلى ٣٣.

(٢) للوقوف على تعريف الحكمة النظريّة والعمليّة والقضايا المتعلّقة بكلّ واحد منهما، انظر: مهدي الحائري، **بحوث في العقل العملي**.

وبعبارة أخرى: تنطوي الحياة السياسيّة للإنسان على فئتين من المشاكل والحاجات، بل والأزمات أيضًا: الأولى هي المشاكل التي تندرج في عداد الهواجس الدائميّة والأبديّة والملازمة للإنسان؛ والثانية هي المسائل التي تصنّف في عداد المسائل الحادثة والمتغيّرة.

ومن جملة الهواجس والتساؤلات التي ما فتئت ملازمة للإنسان في جميع العصور والأزمنة، يمكن الإشارة إلى: ماهيّة وطبيعة الخلقة، ماهيّة وكيان الإنسان، التساؤل عن خالق الكون، العدالة، النظام السياسيّ المنشود، السعادة، السلطة، الحريّة، الأسلوب الأمثل لإدارة الدولة، العوامل أو العامل المحرّك للتاريخ، سمات القادة الأكفّاء، الحرب والسلم، الأمن، أسباب علل الفقر وعدم التكافؤ، الثورة والتطوّرات الاجتماعيّة، الخير والشرّ و...

فهذه الهواجس موجودة في جميع الأزمنة مع تفاوت بينها في الشدّة والضعف، وإن كانت ردود الإنسان على هذه التساؤلات تختلف من زمن إلى آخر. كما أنّ المدارس الفكريّة المختلفة عمدت إلى استخدام أساليب ومصادر وأدوات متباينة في الإجابة عن تلك التساؤلات. وذهب غلن تيندر **إلى أنّ التساؤلات الأبديّة الخارجة عن نطاق التاريخ تبلغ ٢٩ سؤالا**(١).

وإلى جانب التساؤلات الأبديّة التي تراود أذهان الفلاسفة السياسيّين، ثمّة أسئلة خاصّة تُطرح في كلّ عصر ومصر؛ منها على سبيل المثال: التساؤل عن طرق وآليّات مكافحة المواد المخدّرة، أو تخريب البيئة، أو الثورة على نظام سياسيّ محدّد. إلّا أنّ بعض الباحثين في العلوم السياسيّة، كا**سبريغنز**(٢)، حاولوا التوصّل إلى مفتاح فهم الفكر السياسيّ للعلماء السياسيّين من خلال الإلفات إلى المقتضيات الزمكانيّة وطبيعة الأزمات التي تشغل أذهان جميع المفكرّين.

بناءً على ذلك، المراد من الفلسفة السياسيّة في هذه الدراسة هي الإشارة إلى المسائل والتساؤلات الأساسيّة والدائمة الخارجة عن النطاق الزمنيّ في الحياة السياسيّة، تلك المسائل الراجعة إلى المواصفات الذاتيّة للإنسان والّتي كانت محطّ اهتمام أنبياء اللّه وأوليائه ، من حيث كونها مسائل لعامّة البشر وغير مؤطّرة بالأطر التاريخيّة.

---

(١) انظر: غلن تيندر، **الفكر السياسي**، ترجمة: محمود الصدري.

(٢) انظر: توماس اسبريغنز، **فهم النظريات السياسية**، ترجمة: فرهنغ رجائي.

٢- الدين

المراد من الدين في هذه الدراسة هو الإسلام؛ لذا يمكن تعريفه بأنّه: مجموعة من الآراء النظريّة والآراء الإراديّة والأفعال.

قال **الفارابي** في تعريف الدين عند البحث عن الدين والسياسة في **كتاب الملّة**:

«الملّة هي آراء وأفعال مقدّرة مقيّدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضًا له فيهم أو بهم محدودًا ... والرئيس الأول إن كان فاضلًا، وكانت رئاسته فاضلة في الحقيقة، فإنه إنما يلتمس بما يرسم من ذلك أن ينال هو وكلّ من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة، وتكون تلك الملّة ملّة فاضلة.

وإن كانت رئاسته جاهلية فإنه إنما يلتمس بما يرسمه من ذلك أن ينال هو بهم خيراً ما من الخيرات الجاهلية، إما الخير الضروري الذي هو الصحّة والسلامة، وإما يسار، وإما لذّة، وإما كرامة وجلالة، وإما غلبة»[١].

والنقطة الملفتة في تعريف **الفارابي** للدين والملّة هي أنّ كافّة المجتمعات ذات دينٍ وملّةٍ خاصّة، إلا أنّ الفارق في نوع هذا الدين والملّة، فإن كانت ذات منشأ إلهيّ فهي فاضلة، وإن كانت إلهيّة محرّفة أو غير إلهيّة فهي إمّا جاهلة أو فاسقة أو ضالّة، بحسب الأغراض والأهداف التي وضعت لها.

وعلى هذا الأساس، فالإسلام يحوي العناصر التالية:

أ) العناصر النظريّة: والمقصود بها الآراء والأفكار بشأن مجموعة الحقائق الخارجة عن دائرة التصرّف والإرادة الإنسانيّة، وأهمّ هذه العناصر: معرفة اللّه، معرفة الملائكة، علم الحياة (الأنطولوجيا)، علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، علم الدلالة، معرفة الآخرة.

ب) الأبحاث المتّصلة بدائرة الأمور الإراديّة والأفعال: والمقصود بالآراء الإراديّة: تلك الآراء والأفكار المتعلّقة بما ينبغي أو لا ينبغي على الإنسان أن يقوم به، وتندرج في هذا القسم

---

(١) أبو نصر الفارابي، **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، تحقيق: محسن مهدي، الصفحة ٤٣؛ وقد نشر هذا النصّ كاملًا في دورية **العلوم السياسية** الصادرة بالفارسية، العدد ١٢ (شتاء ٢٠٠٠ م)، الصفحات ٢٩١ إلى ٣٠٧.

ضروريّات الدين ومتطلّباته على مستوى الحياة الاجتماعيّة، وقد أضحت بعض تلك المتطلبات عرضة للتأمّل والبحث في العلوم السياسيّة في وقتنا الراهن، ولا يخفي أيضًا: أنّ النظام السياسيّ المنشود من الموضوعات الأساسيّة التي يُعنى بها الدين الإسلاميّ. والقضيّة المهمّة في هذا المجال أن تكون الآراء الإراديّة مبتنية على الآراء النظريّة، والآراء النظريّة ذات تأثير مباشر على موقف الإنسان في الآراء الإراديّة.

هذا، وقد ذهب المفكرون المسلمون، ومنهم **الفارابي**، إلى وجود صلة وثيقة بين الآراء النظريّة والآراء الإراديّة وأفعال الإنسان؛ لذا، مهما كانت أهداف وغايات الإنسان من تشكيل النظام السياسيّ، يجب إنتاج فكر سياسيّ خاصّ به. وعلى هذا الأساس، إن كنّا نبغي السعادة الحقيقيّة؛ أي التقرّب إلى اللّه تعالى وكسب الرضا الإلهيّ، فالذي ينفعنا هو الفكر السياسيّ الفاضل، وإن كنّا نروم السعادة الوهميّة التي قد تتجلّى بالثروة واللذّة وكسب الهيبة والجلالة والحريّة والسلطة، أو بالتلفيق بينها، فسنحتاج إلى فكر سياسيّ خاصّ بإحدى المواصفات المذكورة.

وإمعان النظر في محتوى الدين الإسلاميّ الحنيف ينبئ بتوفر جميع العناصر اللازمة للحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، وبالتالي: كافّة الأطر اللازمة لإنتاج الفكر السياسيّ الفاضل فيه ممّا هو في خدمة النظام الإسلاميّ.

ولا شكّ أنّه يمكن تقسيم مجالات المعرفة السياسيّة من حيث المنهجيّة إلى أربعة مستويات هي:

١. الأبحاث السياسيّة الناشئة من التأمّلات العقلانيّة.

٢. الأبحاث السياسيّة الناشئة من التأمّلات الوحيانيّة والدينيّة.

٣. الأبحاث السياسيّة الناشئة من التأمّلات التجريبيّة والعرفيّة.

٤. الأبحاث السياسيّة الناشئة من التأمّلات الشهوديّة والعرفانيّة.

ويعتقد العلماء المسلمون أنّه يمكن مشاهدة بعض العناصر في جميع الأنواع الأربعة للمعرفة السياسيّة، ولا تعارض ولا منافاة بين هذه المستويات الأربعة بنظر هؤلاء العلماء، بل هي مكمّلة لبعضها البعض، وكلّ واحد منها يغطّي المجال الخاصّ به.

نوع المعرفة

المعرفة العقلانيّة والفلسفيّة والكلاميّة	المعرفة الوحيانيّة والدينيّة، نحو الفقه، لا سيّما الفقه السياسيّ	المعرفة العلميّة والتجريبيّة والعرفيّة	المعرفة الشهوديّة والعرفانيّة

الأداء والعمل

تعيين الضرورات من قبيل الحاجة إلى المعارف الوحيانيّة، وضرورة تأسيس نظام سياسيّ	تعيين حدود التعامل وطبيعة العلاقة بين الإنسان واللّه، وتحديد توجّهات الحياة للفرد والمجتمع والحكومة	تعيين شكل ونمط السلوك غير العبادي في مجال الاقتصاد والسياسة والاجتماع بما يتناسب والتطوّر العلميّ والمقتضيات	دائرة الفنّ والجمال والمشاعر والعلائق الفرديّة، وبخاصّةٍ التأكيد على معرفة اللّه تعالى والتقرّب له والإنسان الكامل و..

٣- الفقه

«الفقه» في اللغة: «الفهم»، وقد استُعمل في هذا المعنى في عدد من آيات القرآن، نحو:

﴿ٱنظُرۡ كَيۡفَ نُصَرِّفُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَفۡقَهُونَ﴾[١].

﴿قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَفۡقَهُونَ﴾[٢].

﴿وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي * يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي﴾[٣].

﴿لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا﴾[٤].

﴿وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمۡدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفۡقَهُونَ تَسۡبِيحَهُمۡۚ﴾[٥].

(١) سورة **الأنعام**، الآية ٦٥.

(٢) سورة **الأنعام**، الآية ٩٨.

(٣) سورة **طه**، الآيات ٢٧- ٢٨.

(٤) سورة **الأعراف**، الآية ١٧٩.

(٥) سورة **الأسراء**، الآية ٤٤.

وورد لفظ «الفقه» في بعض الاستعمالات بمعنى البصيرة في الدين، سواء في أصول الدين أم فروعه، منها قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ﴾[1].

أمّا في اصطلاح الفقهاء، فقد عُرّف بتعاريف مختلفة، فقال المحقّق الحلّي في تعريفه:

«الفقه في عرف الفقهاء هو جملة من العلم بأحكام شرعيّة عمليّة مستدلّ على أعيانها. ونعني بالشرعيّة: ما استفيدت بنقل الشريعة لها عن حكم الأصل، أو بإقرار الشريعة لها عليه»[2].

وعرّفه زين الدين الجبعي العاملي في تمهيد القواعد قائلًا: «هو العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسب من أدلّتها التفصيليّة»[3]. ومن ثمّ اشتهر تعريف الفقه بأنّه «العلم بالأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة»[4].

ومرادنا من الفقه في هذه الدراسة هو المعنى الأخير.

٤- السياسة

ذكرت آراء مختلفة بشأن مفهوم السياسة؛ لكن، يمكن حصرها جميعًا ضمن إطارَيْ «السلطة» و«الهداية».

إنّ القيادة والإمامة في الثقافة الإسلاميّة عبارة عن ضرب من السياسة المستمدّة من الوحي والشاملة لجميع العلاقات الإنسانيّة، فتأخذ على عاتقها توجيه الأسس، المرتكزات، العلاقات الاجتماعيّة، الآراء، المعتقدات، الثقافة، الأخلاق، الرؤى، القوانين، المطالب، بل علاقة الفرد بالفرد، والفرد بالله، والفرد بنفسه، والفرد بالطبيعة بشكل إجمالي توجيهًا إلهيًّا. أمّا الإمام والقائد فهو إنسان متكامل وملتزم ومسؤول، يشكّل حكومة على أساس دينيّ بغية إحداث تحوّل وتكامل على الفرد والمجتمع بأسرع ما يمكن، وهدايتهم إلى الكمال المنشود.

---

(١) سورة **التوبة**، الآية ١٢٢.

(٢) جعفر بن حسن الحلّي (المحقّق الحلّي)، **معارج الأصول**: الصفحة ٤٧.

(٣) زين الدين الجبعي العاملي (الشهيد الثاني)، **تمهيد القواعد**: الصفحة ٣٢.

(٤) الشيخ حسن العاملي، **معالم الأصول**: الصفحة ٢٦.

«والغرض في الخليقة سياقة الجميع إلى جوار اللّه ودار كرامته لشمول رحمته»[1]؛ لذا، فإنّ تشكيل الحكومة ضروريّ من حيث إنّها توفّر للعباد إمكانيّة العبادة؛ ليتمكّنوا من السير في طريق العبوديّة للّه جلّ وعلا بمنتهى السكون والاستقرار، ولا يشغلهم ذلك عن العبوديّة وينسيهم ذكر اللّه.

وعلى هذا الأساس، فالسياسة في مسلك الهداية تضمن تطبيق الشريعة، ويتعذّر تصوّر دين من دون سياسة. أمّا في مسلك السلطة، فليس بوسع السياسة إقامة علاقة بين الدين والشريعة سوى علاقة التباين.

«نسبة النبوّة إلى الشريعة كنسبة الروح إلى الجسد الذي فيه روح، والسياسة المجرّدة عن الشرع كجسدٍ لا روح فيه»[2].

ومن الممكن أن تُستفاد السياسة غير الدينيّة من الدين والمظاهر الدينيّة كأدوات لها، إلا أنّ ذلك لا يغيّر من ماهيّتها غير الدينيّة شيئًا.

٥- الفقه السياسيّ

هناك رؤيتان وتفسيران لمدلول «الفقه السياسيّ»، لكنّهما ليسا من قبيل القضيّة مانعة الجمع:

أ) **الفقه السياسيّ بالمعنى العامّ**: المراد من «الفقه السياسيّ» و«الفقه الولائيّ أو الحكوميّ» في هذا القسم: رؤية يتعيّن أن تكون سائدة على جميع أجزاء الفقه. فعلى أساس هذه النظريّة، ينظر الفقيه لدى دراسته الأحكام والمباحث الفقهيّة، وبيانه لأحكام أفعال المكلّفين ـ إلى الناس ككتلة واحدة تعيش في إطار اجتماعيّ وحكوميّ، ثمّ يصدر الفتوى على هذا الأساس، لا على أساس كونهم أفرادًا منقطعين عن المجتمع[3].

ب) **الفقه السياسيّ بالمعنى الخاصّ**: المراد من هذا النحو من «الفقه السياسيّ» بعض المسائل والمباحث الفقهيّة التي تتطرّق إلى الموضوعات السياسيّة والحكوميّة (الولائيّة) بشكل

(١) صدر المتألهين، **الشواهد الربوبية**، الصفحة ٣٦٣.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ ٣٦٤.

(٣) الإمام السيد علي الخامنئي (قائد الثورة الإسلاميّة في إيران)، **حديث الولاية**، ج ٨، الصفحة ٧١.

خاصّ. فهنا، يُبحث الفقه السياسيّ إلى جانب الفروع الفقهيّة الأخرى[1].

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ بعض الباحثين عمدوا إلى تقسيم الأحكام الفقهيّة إلى قسمين: خاصّة وعامّة؛ وعليه، فالفقه السياسيّ يندرج في قسم الأحكام العامّة، ويراد منه معنى خاصّ. ثمّ إنّ الموضوع في الأحكام العامّة هو المجتمع، لا الفرد أو الأفراد، وذلك من قبيل: القوانين الثقافيّة والصحيّة، قوانين الحرب والسلم، والضمان، والضرائب، والقرارات الحقوقيّة، والجزائيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، والدوليّة[2].

ويعتبر التغيّر والتحوّل من أبرز خصوصيّات الحياة السياسيّة، في حين أنّ النصوص والقواعد الدينيّة ثابتة؛ ومن هنا، يقع على عاتق الفقيه السياسيّ الناجح التوفيق المُمنهج والمدروس بين النصوص الدينيّة الثابتة والحقائق المتغيّرة للحياة الاجتماعيّة. بناءً على ذلك، يكون الفقه السياسيّ بالمعنى الخاصّ تخصّصًا علميًّا متكفّلًا بالمواءمة والتوفيق بين النصوص الدينيّة والحقائق المتغيّرة للحياة الاجتماعيّة والسياسيّة. ولا يخفي أنّ الفقيه القائل بالفقه السياسيّ بالمعنى الخاصّ لا بدّ أن يكون فقهه ذا صبغة سياسيّة.

وبالنظر إلى ما ذكرنا آنفًا، يمكننا تعريف الفقه السياسيّ كما يلي: «**الفقه السياسيّ: هو العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة المتّصلة بالنظام العامّ في الداخل، وقواعد تنظيم العلاقات الخارجيّة والدوليّة من خلال الأدلّة التفصيليّة، بغية تطبيق العدالة وضمان حقوق أفراد البشر**».

وكلّ قيد ذكر في التعريف الآنف إمّا أن يقوم بإدخال بعض الأفراد في هذا التعريف وإمّا أن يقوم بإخراجها منه، فقولنا: «الفقه السياسيّ هو العلم بالأحكام» يدلّ على أنّ العلم غير متعلّق بالذوات والأشخاص، بل وبالأحكام. وقيد «الشرعيّة» - وهو القيد الثاني في التعريف - يُخرج الأحكام غير الشرعيّة عنه، كالأحكام الفلسفيّة واللغويّة. أمّا قيد «الفرعيّة» فيُخرج أصول الدين عن دائرة البحث. بينما يمنع قيد «المتّصلة بالنظام العامّ» من دخول المسائل الفقهيّة الخاصّة في نطاق البحث. ويخرج بقيد «من خلال الأدلّة»: علم من كان علمه من غير الأدلّة

---

(١) عدد من المؤلّفين، **بحث بشأن المرجعية وعلماء الدين**: الصفحة ٦١.

(٢) أبو القاسم غرجي، **تاريخ الفقه والفقهاء**: الصفحة ٨.



والبراهين الفقهيّة، من قبيل علم رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالأحكام الإسلاميّة؛ إذ إنّ قوله صلوات الله عليه عين الإسلام، لا بمعنى الاجتهاد المصطلح. وأخيرًا، يُخرج قيد «التفصيليّة» علم المقلّدين بالأحكام الشرعيّة، الذي هو علم إجمالي، عن دائرة التعريف.

وكما هو ملاحَظ، فقد استُفيد من مصطلح «الحكم الشرعيّ» في تعريف الفقه السياسيّ وفي شرحه على حدّ سواء.

ومن البديهيّ أنّ الحكم الشرعي هو القانون الصادر من الله جلّ وعلا لتنظيم الحياة المادّية والمعنويّة للبشر، ولا فرق في تعلّق جعل الحكم بفعل المكلّف مباشرة، أو بالمكلّف نفسه، أو بشيء آخر ممّا يرتبط به[1].

وانطلاقًا ممّا ذكرنا أعلاه، يمكن القول: إنّ موضوع الفقه السياسيّ هو نفس موضوع الفقه العامّ، مع فارق أنّ الفقه السياسيّ يتكفّل بصدور حكم لأفعال المكلّفين والموضوعات الخارجيّة في دائرة النظام العامّ. وعلى هذا الأساس، فكلّ ما يقبل التشريع بنفسه أو بمحموله، ويرتبط بالنظام العامّ على الصعيد الداخليّ أو الدوليّ، يشكّل موضوعًا للفقه السياسيّ.

(١) راجع الكتب الأصولية والفقهية من قبيل: محمد رضا المظفّر، **أصول الفقه**؛ محمد سلام مدكور، **مباحث الحكم عند الأصوليين**؛ السيد محمد باقر الصدر، **المعالم الجديدة**. وانظر أيضًا بحث الأحكام في الكتب الأصولية، نحو: الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**؛ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**؛ أبو زهرة، **أصول الفقه**؛ الشيخ مرتضى الأنصاري، **الرسائل (فرائد الأصول)**؛ السيد محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة؛ السيد أبو القاسم الخوئي، **مصباح الأصول**، ج ٣.

الفصل الثاني

الأطر النظريّة

تمهيد

من أهمّ ما يميّز العلوم الإنسانيّة عن العلوم الطبيعيّة كيفيّة «تعيّن المعنى»؛ فبقدر ما كان «تعيّن المعنى» مورد وفاق في العلوم الطبيعيّة، يعتبر موردًا للجدل والنقاش في العلوم الإنسانيّة. وثمّة أسئلة عديدة تُطرح في هذا المجال، نحو: ما الآليّة لفهم الألفاظ والنصوص والحقائق التي أوجدها الإنسان؟ وبعبارة أخرى: «أين يكمن المعنى»؟ هل المعنى هو ما ادّعاه المفسّر للوجودات اللفظيّة والنصيّة والحسّيّة؟ أم أنّه ما يحمله القائل والمؤلف والفاعل لعملٍ ما؟ أم لا يمكن التماس المعنى من المفسّر ولا المؤلّف أساسًا، وإنّما ينبغي البحث عنه في النصّ؟ فيكون النصّ في هذه الحالة ذا معنىً فضفاضٍ جدًّا، بحيث يشمل الألفاظ والوجودات المكتوبة والحسّية على حدّ سواء.

إنّ لكلّ من الآراء والنظريّات المذكورة أتباعًا وأنصارًا لا يُستهان بهم، وقد يتبادر للوهلة الأولى إمكان صحّة أدلّة جميع المنظّرين للمعنى؛ لكن، وبإمعان النظر، يتبيّن عدم إمكان صحّة جميع الآراء المتعارضة في موضوع ما، المجيبة عن سؤال واحد. وممّا لا شكّ فيه أنّ مردّ المعنى في بعض النظريّات إلى غير ما ذُكر، ويشكّل كلّ من المؤلِّف والمفسِّر والنصّ هامشًا لأمر حيويّ يتمثّل بـ«الموجد للمعنى»؛ لكنّ هذا الأمر نفسه وقع موردًا للاختلاف، ففسّره المفكّرون والعلماء في مجال العلوم الإنسانيّة بتفاسير مختلفة، نحو: الاقتصاد، الضمير اللامحسوس، القدرة، الإطار الواسع لعلمٍ ما (البارادايم **paradigm**)، التاريخ، الأسطورة، نُظُم المعاني، البيئة، الثقافة، الدين، والسنّة.

وهذه الدراسة تسعى إلى انتهاج طريق للردّ على السؤال القائل: «أين يكمن المعنى؟»

ولا يخفي أنّ فكر علماء الشيعة في العصر الصفويّ وطبيعة علاقاتهم المتبادلة مع السلاطنة الصفويّين قد فُسّرت بتفاسير مختلفة؛ وعليه يُطرح السؤال التالي: أوَ نتمكن من إبداء تعبير معتمد وقابل للدفاع في هذا الصدد؟.

«المعنى» في النظريّات الهرمنوطيقيّة

يمثّل سؤال «أين يكمن المعنى؟» قضيّة محوريّة بالنسبة للمسالك الهرمنوطيقيّة المختلفة، حيث برزت ثلاثة اتّجاهات بشكل كليّ للردّ على هذا السؤال[١]:

١- **المسالك التقليديّة للهرمنوطيقيا:** وهي تؤكد إجمالًا على وجود المعنى في قصد المؤلّف ونيّته. ويعتبر **شلَير ماخر** من أبرز المفكّرين والمنظّرين لهذا المسلك، وهو يؤمن بوجود طريقَين لتفسير وفهم المعنى: طريق مأخوذ من القواعد، وطريق مستمدّ من النفس؛ والأوّل منهما يرتبط بحدود اللسان، بينما ينحصر الثاني بالنطاق الفكريّ، وهذان الطريقان مكمّلان لبعضهما البعض، ويمثّلان الدائرة الهرمنوطيقيّة. وكلّ كلام في الحقيقة يفصح عن نفسه باللغة، والمتكلّم إنّما يُنبئ عن أفكاره بها؛ لذا يتوجّب أن نخطو خطوتين لفهم كلام المتكلّم: الأولى أن نفهم كلامه على الصعيد اللغويّ، والثانية أن نجعل هذا الكلام إلى جانب باقي أفكاره لكي نستوعبه. وهو ما يتطلّب ـ فضلًا عن الإلمام بقواعد وأسس القواعد اللغويّة التي يتحدّث بها المتكلم ـ أن نبحث في حياة وأفكار المتكلّم (أو المؤلف)[٢]، ونحقّق في الظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة لحياته، وننظر إلى مجموع أفكاره ومدى ارتباط هذا الجزء بذاك الكلّ، من أجل فهم عميق لكلامه وسلوكه[٣].

كما ينبغي أن نصل في التفسير إلى نقطة تلتقي وتتطابق فيها نتيجة التفسيرين المذكورين (المستقى من القواعد والمستمدّ من النفس)؛ إلا أنّ **شلَير ماخر** يعتقد بأنّ هذه المسألة لم ولن تتحقّق بصورة كاملة أبدًا.

---

(١) انظر: علي رضا قائمي نيا، **النصّ من وجهة نظر النصّ**؛ أحمد الواعظي، **مدخل إلى الهرمنوطيقيا**.

(٢) كلّما أطلقنا لفظ «المتكلّم أو الكاتب أو المؤلف» من الآن فصاعدًا فمُرادنا منه ما يعمّ كلّ ما يتضمّن المعنى.

(3) Schleirmacher, Friedrich, **Hermeneutics and Criticism,** trans. By Andrew bowie pp. 9- 10.

وذهب أيضًا إلى أنّ عمليّة التفسير ذات معنيَين: دَوريّ وحَلَقيّ. والأوّل يعني إمكان فهم الأجزاء بحسب الكلّ، والكلّ بحسب الأجزاء؛ والثاني يعني أنّ المعطيات المرتبطة بأسلوب التفسير النفسيّ التي بين أيدينا تنفع في حلّ المسائل التي تحدث في أسلوب التفسير المستمدّ من القواعد، وبالعكس.

وفيما يتعلق بالقسم الفنّيّ والنفسيّ، نسعى إلى وضع أنفسنا بدل المؤلف لندرك ما هو مهمّ أو غير مهمّ بالنسبة له ومن وجهة نظره هو. الأمر الذي يجعلنا أمام ضرب من التكهّن؛ وهو ما يدفعنا إلى القياس والمقارنة في المرحلة التالية، من أجل أن نعرف مدى صواب تكهّننا بمراد المؤلف وانطباقه على ما بيّنه في مجمل أفكاره، ونقرن ذلك بما يمكن أن يتوصّل إليه الآخرون في نفس الظروف التاريخيّة. وثمّة دور هرمنوطيقي أيضًا بين التكهّن والقياس المذكورين، حيث يكمّل أحدهما الآخر بمرور الزمن والتقدّم إلى الأمام[1].

ولم يتوقّف **شلَير ماخر** عند هذا الحدّ، بل زعم بأنّ القارئ لو وضع نفسه محلّ المؤلف بعد رعاية كافّة الملاحظات، يمكنه أيضًا فهم النصّ أكثر من المؤلف، ما أثار حفيظة مناهضيه.

وادّعى كذلك: أنّ هذا الأمر يتيسّر عن طريق إعادة القراءة الحسّية - التاريخية، والحسّية ـ التكهّنية، وإعادة القراءة الذهنيّة ـ التاريخيّة، والذهنيّة ـ التكهّنيّة. ويلزم من هذا الأمر أن يرد المفسّر حقولًا علميّة مختلفة من قبيل: التاريخ، والسيكولوجيا (علم النفس)، والفبيولوجيا (علم اللغة)، بل حتّى النقد الأدبي أيضًا[2].

وبالنظر إلى قرب رؤية **شلَير ماخر** من الأفكار التي يطرحها علماء أصول الفقه ـ كما سنستدلّ على ذلك في ثنايا البحث ـ سنعوّل على بحوثه في هذه الدراسة. وعلى أيّ حال، فرأي هذا المفكر يمثّل دعامة هامّة للنظريّة الهرمنوطيقيّة، وبوسعه الحدّ من سوء فهم أفكار الآخرين في هذا المجال.

٢ - المسالك الحديثة للهرمنوطيقيا: نواجه تغيّرًا أساسيًّا في البحث على هذه المسالك. فمع موافقة **غادامير** على تأثير إعادة القراءات الذهنيّة والحسيّة في فهم النصّ، فهو يرى عدم

(1) Schleirmacher, Friedrich, op. cit, pp 92- 93, 163- 167.

(٢) علي رضا قائمي، **النصّ من وجهة نظر النصّ**: الصفحة ٢٩.

لزوم تقصّي المفسّر لقصد المؤلف؛ ذلك أنّ النتيجة غير مجدية لنا، حيث إنّ محاولة فهم المعنى الذي وُلد في ظروف زمانيّة ومكانيّة أخرى - فيما لو تحقّق بصورة كاملة- يساوق الحصول على معنى ميّت، لا يجدي نفعًا في زمننا الحاضر. ويظنّ **غادامير** أنّ النكتة التي غفل عنها **شلَير ماخر** هي أنّ الفهم أساسًا يمثّل التوصّل إلى توافق مع الآخر (ضمن موضوع واحد). وبناءً على ذلك، إذا ما أردنا أن نفهم نصًّا ما، فعلينا أن نعرف الموضوع الذي يتحدّث فيه معنا[1].

وعلى هذا الأساس، يرى **غادامير** تفسير النصّ بمثابة حوارٍ ما، حيث يحلّ النصّ محلّ المؤلّف. وحينئذ يطرح السؤال التالي نفسه: إن كان النصّ قادرًا على التحدّث إلى القارئ في موضوع ما، فهل للقارئ أيضًا التحدّث إلى النصّ؟

يقول **غادامير**: للقارئ أيضًا التحدّث إلى النصّ؛ فهو يطمح دائمًا إلى عقلنة حديث النصّ، وهذا يتوقف على الفهم السابق الموجود في ذهن القارئ عن الموضوع المبحوث عنه. وفي الحقيقة، يحصل في الحوار المشار إليه تقارب للأفكار وتلاقٍ للآراء[2].

وذهب **غادامير** كذلك إلى أنّ الفهم مندكّ بالاستعمال في الزمن الحاضر من جهة، وهو بمثابة امتزاج للآفاق تحت تأثير خاصّ من جهة أخرى. ويعتقد أنّ ثمّة صراعًا وتجاذبًا بين قطبين في التجربة البشريّة: أحدهما: الماضي بصفته حقيقة مؤثّرة في فهمنا لأنفسنا وللعالم، والآخر: عبارة عن الظروف الجديدة التي تتغيّر باستمرار وتدفعنا إلى إعادة النظر في المعنى القديم.

أمّا ما نرثه من الماضي فهو السنّة، وكلّ الخلفيّات التي لدينا تعود إلى السنّة؛ لكنّنا نعيد النظر فيها إن اتّضح خطؤها وعدم فاعليتها. والعلاقة بين الفرد والسنّة لا تستخلص في القبول المطلق ولا الرفض المطلق[3]. والإنسان ليس سجين الماضي تمامًا، بل هو الذي يطوّع الماضي خدمةً لمصالحه.

---

(1) Gadamer Hans _ George, **Truth and Method, trans**. By Joel Weinsheimer and Donald G.Marshal, NEWYORK, 1994, P. 180.

(٢) علي رضا قائمي نيا، **النصّ من وجهة نظر النصّ**: الصفحة ٣٣.

(٣) Ibid. pp. 302- 307.

والذي دعانا إلى تسليط الضوء على رؤية **غادامير** في هذه الدراسة هو أهميتها من حيث فهم سلاطين وعلماء العصر الصفويّ للتراث الإسلاميّ، والحاجة التي دفعتهم إلى انتقاء محاور خاصّة من السنّة[١].

٣- **رؤية بول ريكور**: وهي مكمّلة لرؤية **غادامير**؛ فبينما ذهب **غادامير** إلى أنّ القارئ يتصرّف في النصّ كما يحلو له، ولم يكن يرى استقلالًا للنصّ من خلال المزج بين الآفاق الموجودة بين القارئ والنصّ بصفته البديل عن المؤلّف. أكد **ريكور** على أنّ النصّ مستقلّ عن المؤلف والقارئ على حدّ سواء؛ لذا ثمّة معنى مستقلّ في النصّ، ربّما يدركه المفسِّر بصورة صحيحة أو يغيب عنه فهمه الصحيح.

وهكذا، فإنّ معنى النصّ من وجهة نظر **ريكور** ذو أبعاد ثلاثة، وبعبارة أخرى: إن أريد استيعاب معنى النصّ، لا بدّ من الالتفات إلى ثلاثة أبعاد: البُعد القوليّ الذي يظهر في الألفاظ والجمل المستخدمة في النصّ؛ والبُعد ضمن القوليّ الذي هو عبارة عن قصد المؤلف من إصدار القول، والبُعد القوليّ للنصّ الذي يشمل تأثير النصّ على المخاطبين[٢].

وتتمّ عملية تفسير النصّ ضمن ثلاث مراحل منفصلة وفقًا للأبعاد القوليّة الثلاثة، وهي عبارة عن: التبيين، والفهم، والتصرّف. أمّا التبيين: فمرتبط بإيضاح البُعد القوليّ؛ وأما الفهم: فمتعلق بإيضاح المعنى، أو البُعد ضمن القوليّ، وهو في الحقيقة مراد المؤلف من النصّ. ويُقصد هنا بالمعنى (Significance) ما يقابل المفهوم. وإذا ما تمّت عملية التبيين بصورة صحيحة، نصل إلى فهم صحيح، وباكتمال هاتين المرحلتين نستطيع التصرّف في مفهوم النصّ (المرحلة الثالثة). ولا ريب أنّ نظرية **ريكور** توصلنا إلى القوس الهرمنوطيقي، لا إلى الدور الهرمنوطيقي[٣].

ثمّ إنّ نظرية **ريكور** غير متنافية مع نظرية **شلَير ماخر**، بل تعتبر شكلًا مكتملًا لها.

---

(١) حاول محمد مجتهد شبستري من خلال قراءة **غادامير** للهرمنوطيقيا أن يبرز دور العلائق والتوقعات والخلفيات في تفسير وفهم النصوص الإسلاميّة. انظر: محمد مجتهد شبستري، **الهرمنوطيقيا، الكتاب والسنّة**.

(2) Ricoeur paul, **Hermeneutics and the Human sciences, trans.** By John thompson, Cambridge 1990, pp. 134- 135.

(٣) علي رضا قائمي نيا، **النصّ من وجهة نظر النصّ**: الصفحتان ٤٤- ٤٥.

«المعنى» في التحليل القوليّ

يحظى بحث نظرية التحليل القوليّ بأهميّة في هذه الدراسة من جهتين: **الأولى**- ثمّة دراسات أخرى كُتبت في مجال الفكر السياسيّ للمسلمين عبر الاستفادة من هذا الإطار النظريّ[1]. ونقد وتقييم تلك الدراسات يستلزم بحث هذه النظريّة ومعرفة مدى فاعليتها في تحليل الفكر السياسي الإسلاميّ. **والثانية**- أنّنا بصدد الاستفادة من بعض فقرات هذه النظريّة في الدراسة التي بين يدي القارئ الكريم.

المعنى الأساسيّ والجعليّ

يظهر من مطالعة نظريّات الأصوليّين أنّ مردّ «المعنى» إلى الواضع؛ وبما أنّ القائمين بالعمل يبدون ما في ضمائرهم عن طريق واسطة يطلق عليها اسم «النصّ»، ففي غياب المؤلف والواضع يُحتكَم إلى النصّ نفسه، فيكون هو المرجع في ضوء مراد الواضع وبعد إثباته من الناحية السنديّة طبعًا. ولو أراد موجد النصوص معنى مغايرًالمراد الواضع، فعليهم أن يبرزوا قرينة دالّة على المعنى المراد لهم.

وباعتبار أنّ الدالّ دائمًا يدلّ على مدلولٍ عند علماء الأصول، قسّموا الدلالة إلى عدّة أقسام:

١- **الدلالة التصوريّة**: وهي عبارة عن انتقال الذهن من اللفظ إلى معناه بمجرّد صدور اللفظ من المتكلّم، فالعلم بوضع اللفظ لمعنى خاصّ يوجب تحقّق هذه الدلالة، سواء صدر اللفظ عن فرد مجنون فاقد للشعور أم عن فرد ذي شعور. وعليه، يكفي في تحقّق الدلالة المذكورة العلم بمعاني الألفاظ والهيئة التركيبيّة لها، ويطلق علماء اللغة على هذا الضرب من الدلالة المعنى الدلاليّ أو السيمانطيقيّ (Semantic Meaning).

---

(١) انظر: داود فيرحي، **العلم والسلطة والمشروعية في الإسلام**: الصفحة ٣٣؛ جميلة كديور، **خطابات الفكر السياسي الشيعي**. وقد وردت استنتاجات مناسبة لنظرية التحليل القوليّ في المصادر التالية: ديفيد هوارت، **نظرية الخطاب**؛ ديفيد مارش وجري استوكر (القائمان بجمع الكتاب)، **المنهج والنظرية في العلوم السياسية**، ترجمة: أمير محمد الحاجي اليوسفي، الصفحات١٩٥- ٢٢٢.

٢- **الدلالة التصديقيّة**: وهي عبارة عن مراد المتكلِّم، فالمتكلِّم يروم من كلامه إيصال معنى خاصّ، وهو المقصود بهذه الدلالة. وقسّموا هذه الدلالة إلى نوعين:

أ) **الدلالة التصديقيّة الاستعماليّة**، وتسمّى بالإرداة الاستعماليّة والدلالة التضمّنية أيضًا. وينقل المتكلّم في هذه الدلالة نفس المعنى الذي يفهمه المخاطب من الألفاظ، فالمتكلّم يتحدّث وفقًا لعرف العقلاء ووضع الواضع؛ إذ إنّ إرادة المتكلم غير دخيلة في معاني الألفاظ المفردة وتراكيبها، حيث إنّ الألفاظ قد وضعت للمعاني الواقعيّة، سواء تعلّقت بها إرادة المتكلّم أم لم تتعلق. وعليه، فلا مدخليّة لإرادة المتكلم فيها، لا بعنوان «الشرط» ولا بعنوان «الجزء»[1].

ب) **الدلالة التصديقيّة الجدّيّة أو الإرادة والمراد الجدّي**: بما أنّه يُحتمل في المتكلّم في الإرادة الاستعماليّة أن يكون في مقام الهزل لا الجدّ، يُقصد في هذا النوع من الدلالة: الإرادة الجدّيّة للمتكلم. وبتتبّع سيرة العقلاء والرجوع إلى المباني العقلائيّة، يمكن إثبات أنّ الإرادة الجدّيّة للمتكلّم هي الإرادة الاستعماليّة ذاتها؛ إلا إذا وُجدت قرينة منفصلة تدلّ على خلاف ذلك.

وفي علم الأصول، قُسّمت دلالة اللفظ على المعنى بالشكل التالي:

١. الدلالة المطابقيّة: والمراد بها ما وضع له اللفظ، فاللفظ دالّ على المعنى المطابقيّ.

٢. الدلالة الالتزاميّة: حينما يكون اللفظ حاكيًا عن لوازم المعنى المطابقيّ، يصبح المدلول في هذه الحالة مدلولًا التزاميًّا. وتعدّ الدلالة التضمّنيّة في علم الأصول فرعًا من الدلالة الالتزاميّة.

ويُقسّم المدلول الالتزاميّ بدوره إلى قسمين:

أ) المدلول الالتزاميّ بالمعنى الأعمّ: ويكون المدلول في هذه الحالة ذا طابع عامّ وواضحًا للجميع، بما في ذلك العرف العامّ والعرف الخاصّ.

ب) المدلول الالتزاميّ بالمعنى الأخصّ: يكون المدلول، والحالة هذه، ذا طابع شخصيّ، ويُعرَف مراد المتكلم بجملة من القرائن والشواهد. ولا بأس بتعدّد المعاني في المدلول الالتزاميّ بالمعنى الأعمّ، بخلافه في الأخصّ[2].

---

(١) انظر: جعفر السبحاني، **تهذيب الأصول**: ج ١، الصفحة ٤٩.

(٢) عبد الله النصري، «الأسس اللغوية لفهم النصّ»، مجلة **سروش أنديشه**، السنة الأولى، العدد الثاني، الصفحتان ٢٦٨ و٢٦٩.

إنّ علم الأصول بمثابة المنظومة المنطقيّة للفقه. وفي صياغة أخرى، يمكن القول: يلعب أصول الفقه بالنسبة للفقه نفس الدور الذي يقوم به المنطق بالنسبة إلى الفلسفة، فيحول دون وقوع الفيلسوف في الخطأ في الفكر، وهو في الواقع يعمل على الإيصال إلى المعنى عن طريق كشف الحقيقة. ثمّ إنّ الفقيه ـ خلافًا للفيلسوف- يصبّ جلّ اهتمامه على الشواهد والقرائن؛ ومن هنا، يجب عليه دراسة ما لديه من حيث صحّة السند، وفي المرحلة التالية يحاول الردّ على الأسئلة المستعصية.

ولا شكّ أن تحديد الموقف العمليّ المستدلّ في علم الفقه يحصل بطريقين:

١- بيان الموقف العمليّ بتحديد الحكم الشرعيّ. ٢- بيان الوظيفة العمليّة للإنسان تجاه الحكم غير القطعيّ. والأدلة التي تستخدم في الطريق الأوّل تسمّى «الأدلّة المحرزة»؛ لأنّها تتأتّى عن طريق الحكم الشرعيّ اليقينيّ، بينما يطلق على ما يستخدم في الطريق الثاني اسم «الأصول العمليّة». وعمليات الاستنباط التي تجري في علم الفقه ذات عناصر مشتركة وقواعد عامّة، تبحث عادةً في علم الأصول. بناءً على ذلك، يمكننا القول: «علم الأصول هو العلم بالقواعد العامّة والعناصر المشتركة في عمليات استنباط الحكم الشرعيّ»[1].

ولا يخفي طبعًا أنّ المجتهد يحتاج ـ فضلًا عن علم الأصول ـ إلى الإلمام بعلوم أخرى للكشف عن المعنى الصحيح، منها: علوم العربيّة (الصرف والنحو)، علم البلاغة (المعاني والبيان والبديع)، علم الرجال، التفسير، علم الحديث والدراية، علم الكلام (لمعرفة أسس الفكر الإسلاميّ)[2].

ومع ذلك، يوجد احتمال الخطأ في بلوغ المعنى الصحيح[3]. وبحث التخطئة يُشعر بوجود معنى لا بدّ من كشفه والوصول إليه. وعلى هذا الأساس، يسعى المجتهد إلى الكشف عن «المعنى» ـ أو «الحكم الشرعيّ» كما يرد على ألسنة الفقهاء ـ طبقًا للضوابط والقواعد التي توصّل إليها في علم الأصول وسائر العلوم الأخرى.

---

(١) تمّ اقتباس ما يتعلق بعلم الأصول في هذا الكتاب من المصادر التالية: السيد محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الأولى؛ الشيخ محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**. لذا لن نشير إلى تلك المصادر إلا في الموارد الضروريّة.

(٢) انظر على سبيل المثال: الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**: الصفحتان ٥٣٤- ٥٣٥.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٣٥. وكان الآخوند الخراساني أول من طرح بحث التخطئة لدى الشيعة.

بناءً على ذلك، فالحكم الشرعي عبارة عن قانون يصدره اللّٰه جلّ وعلا لتنظيم حياة الإنسان، سواء كان هذا الحكم متعلّقًا بأفعال الإنسان أم بالإنسان نفسه أم بأشياء أخرى تقع في نطاق حياته. والحكم في الواقع أعمّ من الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

وكيفما كان، فالمعاني السياسيّة والاجتماعيّة المتوخّاة من النصوص الدينيّة والعلماء المسلمين ترتكز على ثلاث فرضيات:

١. المعارف الإسلاميّة، كسائر المذاهب الاجتماعيّة، ناظرة إلى التكاليف العمليّة، وبخاصّةٍ الحياة الاجتماعيّة؛ وفي الحقيقة، تخضع البحوث الفكريّة والنظريّة للإسلام إلى الدراسة والتحليل من زاوية الأسئلة التالية: ما المشروع الذي يقدّمه الإسلام إلى حياة الإنسان؟ وما الهدف من وجوده؟ وما السبيل لتحقيق هذا الهدف؟

٢. تخضع المعارف الإسلاميّة إلى الدراسة والبحث بصورة متوالية ومترابطة كأجزاء لمنظومة فكريّة وعمليّة.

٣. النصوص الدينيّة المحوريّة والوثائق الأساسيّة هي الأصل والمصدر المعتمد في عملية استنباط المسائل الإسلاميّة، لا الأذواق والآراء الشخصيّة، ولا ينبغي أن يُهمّش دور القرآن الكريم ـ الذي يمثّل أكمل وأتقن النصوص والوثائق الإسلاميّة ـ كما فعل بعض المتمسّكين بالمسلك **الأخباري**[1].

وبالنظر إلى المبادئ الثلاثة المذكورة، ولا سيّما المبدأ الثاني، سنستفيد في هذه الدراسة من نظريّات علم المعاني للسير ضمن إطار نظريّ خاصّ، سوف يتبيّن فيما يلي. فعلى أساس نظريّات علم المعاني، تعتبر المنظومة الفكريّة الإسلاميّة، التي يشكّل القرآن الكريم نصّها الأساسي، منظومة مترابطة ومتقوّمة بعدد من المتناقضات المفهوميّة الأساسيّة، حيث يبلور كلّ واحد من هذه المتناقضات ميدانًا خاصًّا لعلم المعاني[2]. وفيما يلي نشير إلى أهمّ تلك الميادين:

١- **اللّٰه والإنسان:** يدور العالَم القرآني من حيث وجوده مدار اللّٰه تبارك وتعالى؛ فالباري

---

(١) اقتبست هذه الفرضيات الثلاث من كتاب: السيد علي الخامنئي، **مشروع الفكر الإسلامي في القرآن**: الصفحة ٦.

(٢) توشيهيكو ايزوتسو، **اللّٰه والإنسان في القرآن**، ترجمة: أحمد آرام، الصفحة ٩٠.

عزّ وجلّ في قلب عالم الكون، وجميع الأشياء الأخرى عبارة عن مخلوقات له، تقف أسفل منه. وفي الوقت ذاته، يعدّ الإنسان أشرف المخلوقات قاطبةً، ووردت تعاليم قرآنيّة لنجاح هذا الإنسان وفلاحه.

أمّا العلاقة بين الإنسان وخالقه، فيمكن تصويرها بالأنحاء التالية:

أ) علاقة وجوديّة، تبرز بشكل ارتباط بين الخالق والمخلوق.

ب) علاقة ارتباطيّة، فاللّه مدّ جسور الارتباط مع الإنسان عن طريق إرسال الوحي، والإنسان أقام ارتباطًا معه تعالى عن طريق الدعاء.

ج) علاقة الربّ والعبد، فاللّه تعالى هو الربّ، والإله، والآمر، والناهي، والناظر، وذو النفوذ المطلق، والجلال والجبروت؛ والإنسان إمّا عبد، مطيع، متواضع، عاشق، مريد، خاضع لربّه، وإمّا جامح، طاغٍ.

د) علاقة أخلاقيّة، حيث إنّ اللّه عزّ وجلّ مظهر الخير اللامتناهي، واللطف، والعفو، والعدل؛ ولعدله كان الغضب والعذاب منه تعالى أيضًا. وأمّا الإنسان فبوسعه أن يكون في هذه العلاقة إمّا شاكرًا ومتّقيًا وإمّا جاحدًا وكافرًا[1].

وحيثما أقيمت هذه العلاقات الأربعة بين فريق من الناس؛ أي آمن فريق منهم بأنّ اللّه خالقهم، وأطاعوه وحده، وكانوا عبيدًا له بكلّ ما للكلمة من معنى، واجتمعوا على شكره وتوجّسوا من عذابه وعقابه، تنشأ «الأمّة الإسلاميّة»؛ فهي عبارة عن مجتمع ناشئ على أساس التعاليم الدينيّة، وأبرز مصاديقها ما تحقّق في صدر الإسلام. وقد أطلق القرآن على من لم ينتمِ إلى الأمة الإسلاميّة أسماء مختلفة، من قبيل «الكفّار»، «المنافقين»، «أهل الكتاب»، وما إلى ذلك[2].

---

(١) توشيهيكو ايزوتسو، **اللّه والإنسان في القرآن**، ترجمة: أحمد آرام، الصفحات ٩٣ و٩٥.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ٩٥ و٩٩. ومن جملة الآيات التي يمكن الاستفادة منها في هذا المجال، يمكن الإشارة إلى ما يلي: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ...﴾، سورة **البقرة**، الآية ١٤٣، ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ...﴾ سورة **آل عمران**، الآية ١١٠، ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ...﴾ سورة **البقرة**، الآية ١٢٨.

٢- الغيب والشهود: اللّه تعالى عالم بكلّ شيء؛ لذا يمكن طرح مسألة الغيب والشهود من منظور الإنسان والذهن والعقل البشريّ. ولا يتسنّى للإنسان الاطّلاع على عالم الغيب، إلا بإذنٍ من اللّه، **فيطلعه على الغيب بواسطة الوحي**[1].

قال تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ عَٰلِمَ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾[2].

٣- عندما يبعث اللّه تعالى الوحي، فإمّا أن يؤمن الإنسان بذلك وإمّا أن يكفر؛ وعلى هذا الأساس، ينشأ تيارا الهداية والضلال:

قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[3].

وفي إزاء تيار الهداية والقيادة الإلهيّة، ثمّة أشخاص يرغبون بإضلال الإنسان وحرفه عن جادّة الصواب، بدءًا بإبليس وانتهاءً بكافّة الظالمين والمستكبرين والشياطين:

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُم بِٱلْأَخِرَةِ كَٰفِرُونَ﴾[4].

إنّ ما ذُكر أعلاه يرمي من جهة إلى بيان أنّ علماء المسلمين يتحدّثون في مثل هذه الأجواء، وهم متأثرون بها كثيرًا؛ ومن جهة أخرى، أنّهم يولون اهتمامًا لمّا أطلقوا عليه «النصّ» و«الدالّ». **وبعبارة أخرى: إنّما يحصل كشف المعنى لما يكون المفسّر مستوعبًا للمعنى** النسبيّ والجعليّ والتمهيديّ من ناحية، والمعنى الأساسيّ والمحوريّ والذاتيّ من ناحية أخرى. واصطلاح «تفسير القرآن بالقرآن»[5] المتداول في الثقافة الإسلاميّة يُشعر بهكذا معنى، كما أنّ ما عُرف على ألسنة الأصوليّين بـ «الدلالة الالتزاميّة والدلالة التضمّنيّة» مشتمل على نظير هذا المضمون.

وعلى هذا الأساس، بقدر ما يكون المعنى «الأساسيّ» للكلمة أمرًا ذاتيًّا وخاصًّا مرتبطًا

---

(١) ايزوتسو، مصدر سابق: الصفحة ١١٧.

(٢) سورة **الزمر**، الآية ٤٦.

(٣) سورة **الأنعام**، الآية ١٥٣.

(٤) سورة **الأعراف**، الآية ٤٥. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة بهذا الصدد.

(٥) أنظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان**: المجلد الأول، المقدّمة.

بالدالّ نفسه، وينتقل معها حيثما انتقلت، فإنّ المعنى «النسبيّ» و«التمهيديّ» أمر ذو دلالة ضمنيّة، وبالتالي: يحتاج إلى حدوث وضع خاصّ لذلك الدالّ في مجال خاصّ، ومن ثمّ يلتحق بالمعنى الأساسيّ ويضاف إليه[1].

فعلى سبيل المثال، تلقي جملة «الباب مفتوح» معنى ثابتًا وخاصًّا إلى السامع، من حيث المفردات المستخدمة فيها؛ فالمعنى الذاتيّ والأساسيّ لها هو دلالتها المطابقيّة؛ لكنّ المتكلّم يأخذ بنظر الاعتبار أحيانًا معانيَ أخرى تتلاءم وظروفه أو ظروف السامع والمحيط المتواجد فيه، من قبيل قيام السامع لإغلاق الباب، أو خروجه منه، أو عدم إصداره فعلًا يمكن مشاهدته في الخارج، وهكذا[2]. ويطلق على هذا المعنى الثاني المستقلّ عن المتكلّم والسامع على حدّ سواء، والذي لا يتقيّد فيه بيان الجملة بالظروف الزمكانيّة؛ أي أنّ تلك المعاني غير مدلولة لصرف الألفاظ، اسم «المعنى الجعليّ أو النسبيّ»، وبتعبير الأصوليّين «المدلول الالتزاميّ».

وما يمكن أن نستفيده من النظريّات الهرمنوطيقيّة الثلاث وكذلك التحليل القوليّ، من دون الالتزام بفرضيّاتها، التركيز على المعنى الجعليّ والتمهيديّ للفكر والأداء السياسيّ لعلماء الشيعة في العصر الصفويّ، بل في كلّ عصر يسعى الباحث إلى التوصّل إلى المعنى بطريق معتبر.

كما يلزم الالتفات هنا إلى نقطة في غاية الأهميّة، وهي أنّ كشف المعنى الجعليّ غير موقوف على كشف الظروف والملابسات والخلفيّات الموضوعيّة لصدور النصّ فقط، بل لا يقلّ ذلك أهمية عن معرفة الظروف والخلفيّات الذهنيّة، إن لم يكن أكثر أهميّة منه.

بناءً على ذلك، يمكن إدراك وتفسير الفكر والعمل السياسيّ لعلماء الشيعة في ضوء هذه النظريّة، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ القرآن يمثّل لديهم الكتاب والمرجع الأساسيّ لاستنباط التعاليم الدينيّة. ومن الجدير بالذكر: أنّ الحياة السياسيّة من المقولات المتغيّرة في الحياة الاجتماعيّة؛ لذا، فهي ـ في الوقت الذي تعوّل على مبادئ وأسس ثابتة ـ ذات منطق خاصّ

---

(١) ايزوتسو، مصدر متقدّم: الصفحة ١٧.

(٢) هذا المثال مقتبس من: عبد الله النصري، **الأسس اللغوية لفهم النصّ**، الصفحتان ٢٦٩ و٢٧٠.

بها. هذا، وقد طُرحت إلى الآن تفاسير مختلفة حول ماهيّة الفكر والأداء السياسيّ للمسلمين؛ لكنّها ضلّت طريقها إلى الواقع، بسبب افتقار مفسّريها إلى نظريّة منسجمة مع نظريّة المعنى للمفكّرين المسلمين[1].

الفكر والأداء السياسيّ: المعنى والدلالة

ثمّة ثلاثة أنواع من الخطاب في ساحة الفكر والأداء السياسيّ في تاريخ الفكر السياسيّ الإسلاميّ، ضمن تصنيف يؤكد أنّ منشأ الأفكار هي الأهداف التي تتطلّع إليها: خطاب الغلبة السياسيّ، الخطاب السياسيّ الإصلاحيّ، الخطاب السياسيّ الثوريّ.

١- خطاب الغلبة السياسي

إنّ النظريّات المطروحة في هذا الخطاب كانت دائمًا بصدد الحفاظ على الوضع القائم، وهي تستند إجمالًا إلى الجملة الشهيرة «**الحقّ لمن غلب**» كمحور أساسيّ لها. ولا تعار أهمية تُذكر لإشكاليّات النظام السياسيّ في هذ الخطاب؛ ذلك أنّ العلماء السائرين على هذا النهج يقبلون النظام السياسيّ حتّى في أتعس أشكاله وصوره، بل لا يؤمنون بوجود إشكاليّة أساسًا لكي يُصار إلى علاجها.

وقد التزم عدد كبير من علماء المسلمين بهذه النظريّات؛ وذلك بهدف قوعدة الاستبداد غالبًا. فعلى سبيل المثال، ذهب **فضل اللّه بن روزبهان الخنجي الأصفهاني** في كتاب «سلوك الملوك»، وفي مقام بيان أنواع الحكومات المشروعة، إلى شرعيّة الحكومة المتأتّية عن طريق الاستيلاء والقهر والشوكة والغلبة، فقال:

«وطرق انعقاد الامامة أربعة: الطريق الأول، إجماع المسلمين على إمامة الشخص، وبيعة أهل الحلّ والعقد من علماء وقضاة ورؤساء له [...] الطريق الثاني، استخلاف الإمام السابق لمن توفّرت فيه شروط الإمام [...] الطريق الثالث، انعقاد الإمامة بالشورى [...] الطريق الرابع، انعقاد الإمامة بالاستيلاء والغلبة.

---

(١) قد تعرّضنا لشرح هذه النظرية ونقدها بالتفصيل في كتاب مستقلّ. انظر: نجف لك زائي، **الفكر السياسي للمحقّق السبزواري**: الصفحات ٨٥ إلى ١١٠.

قال العلماء: إذا مات الإمام، فتصدّى للإمامة شخص من دون بيعة أو استخلاف، بل بقهر الناس وبقوة السيف وغلبة العسكر، تنعقد له الإمامة، سواء كان قرشياً أم غير قرشي، عربياً أم أعجمياً أم تركياً، وسواء كان مستجمعاً لشروط الإمامة أم فاسقاً وجاهلاً. فيسمى سلطاناً، ويمكن أن يطلق عليه الإمام والخليفة أيضاً، وإن كان هذا المستولي عاصياً بفعله هذا، لاعتلائه مكان الإمام بالسطوة والاستيلاء»[1].

٢- الخطاب السياسيّ الإصلاحيّ

فيما تلتزم الأفكار والسلوكيّات الداخلة في نطاق هذا الخطاب بالمبادئ والقيم الأساسيّة لها، دون تراجع عنها، تطرح مقترحات لإصلاح وتحسين الشؤون الماثلة نسبيًّا تحت ستار التقيّة، في ظلّ الظروف الزمكانيّة والإمكانات المتاحة وسائر المقتضيات الأخرى التي نعبّر عنها بـ «الواقع القائم»؛ وإذا ما ساعدت الظروف، تحاول التصعيد من مطالبها ومقترحاتها لتحسين الأوضاع السائدة.

وتعتبر الأفكار السياسيّة للشيخ **المفيد**، والشيخ **الطوسي**، والعلامة **الحلّي**، والمحقّق **الكركي**، والمحقّق **السبزواري**، **والنراقي**، والعلامة **النائيني** وغيرهم، من بين علماء الشيعة من جملة الأفكار السياسيّة الإصلاحيّة؛ لذا لم تتجاوز المقاربات الإصلاحيّة لهؤلاء المفكّرين حدّ المقتضيات الزمنيّة لعصرهم. وحَوَت هذه النظريّات مطالب قاضية بتطبيق الأحكام الإسلاميّة، إلى جانب نوع من البيان الذي يميط اللثام عن الرغبة في التصالح مع السلطة لا شرعنتها، كرؤية العلامة **النائيني** بشأن حكومة الثورة الدستوريّة، بعد الاستعانة ببعض الأصول من قبيل «العمل بالقدر المقدور» و«دفع الأفسد بالفاسد».

ولا يخفي وجود أصول أخرى مؤثّرة على هذه الأفكار والنظريّات، نحو أصل ضرورة الحكومة، أصل تقديم الأهمّ على المهمّ، أصل العدالة الاجتماعيّة، أصل التكليف، أصل رعاية مصلحة الإسلام والمسلمين، أصل رعاية الأحكام الشرعيّة الثابتة، أصل نفي السبيل، وأصل الاجتهاد؛ وبخاصّةٍ أصل «الاجتهاد» الذي يمثّل في الواقع الأساس والحاكم والموجّه لجميع الأصول المتقدّمة.

---

(١) فضل اللّه بن روزبهان الخنجي الأصفهاني، **سلوك الملوك**، تصحيح ومقدمة: محمد علي موحّد، الصفحات ٧٩ إلى ٨٢.

كما يعتبر الفكر السياسيّ للإمام **الخميني**، وتحدّيه للنظام السياسيّ البهلويّ تبعًا لذلك، في فترة من فترات تاريخه الفكريّ فكرًا إصلاحيًّا، كما يظهر الإصلاح في الفكر والأداء السياسيّ للعلماء الذين أتى على ذكرهم. والكلام التالي للإمام **الخميني** يؤيّد الفكر الإصلاحيّ له في تلك المرحلة:

«ذكرنا أنّ أيّ فقيه إلى الآن لم يقل، بل ولم يكتب في كتاب، أنّه سلطان أو أنّ الحكومة من حقّنا. نعم، وكما بيّنّا سابقًا، لو تشكّلت حكومة ما، فكلّ عاقل يصدّق أنّها مطابقة لمصالح الدولة والشعب. ولا شكّ أنّ الحكومة التي تؤسَّس على أساس الأحكام الإلهيّة والعدل الإلهيّ هي خيرة الحكومات على الإطلاق؛ لكن لما لم تعد ميسّرة الآن، لم يعرب الفقهاء عن رفضهم لأنصاف وأشباه الحكومات، ولم يشاؤوا القضاء على أصل الحكومة. وإذا ما أعربوا عن مخالفتهم لسلطانٍ ما، فهو رفض لشخص السلطان المذكور؛ من باب أنهم شخّصوا أنّ وجوده على رأس السلطة مخالف لصلاح الدولة؛ وإلاّ لم يبرز لحدّ الآن رفض لأساس السلطة، بل إنّ معظم كبار العلماء جاروا السلاطين في حكوماتهم، نحو **الخواجة نصير الدين**، والعلامة **الحلّي**، و**المحقّق الثاني**، والشيخ **البهائي**، و**المحقّق الداماد**، و**المجلسيّ** وأمثالهم [...] فالمجتهدون يسعون دائمًا لتقديم خير وصلاح الأمّة على أيّ شيءٍ آخر»[1].

القضيّة الجوهريّة في الفكر السياسيّ للمجتهدين التي أشير لها في هذا المقطع هي أنّ «المجتهدين يسعون دائمًا لتقديم خير وصلاح الأمّة على أيّ شيءٍ آخر». ومن الطبيعيّ حينئذٍ أن تُفهمَ مقترحاتهم في هذا الإطار لا غير؛ إذ من الجليّ أنّ التفاسير الأخرى ستكون تفسيرًا بما لا يرضي صاحبه.

والنقطة الهامّة في السلوك السياسيّ للمجتهدين من وجهة نظر الإمام **الخميني** هي الحفاظ على الدولة الإسلاميّة؛ ومن هذا المنطلق، ذهب إلى أنّ «الحفاظ على الدولة الإسلاميّة» رهن في بعض المراحل بحركة جديدة من قبيل «الثورة»، «رفض النظام الملكيّ»، «تأسيس حكومة إسلاميّة»؛ فيكون الانتقال من «الفكر الإصلاحيّ» إلى «الفكر الثوريّ» هو النقلة النوعيّة والتحوّل الهامّ الذي طرأ على تاريخ الفكر السياسيّ للشيعة.

---

(١) الإمام الخميني، **كشف الأسرار**: الصفحتان١٨٦- ١٨٧.

٣- الخطاب السياسيّ الثوريّ

هذا اللون من الأفكار والسلوكيّات يرمي إلى تغيير الأوضاع القائمة تغييرًا كاملًا، ويستمدّ أسسه من الدين الحنيف، وأمّا الهدف الذي يتعقّبه فهو أداء التكليف الإلهيّ من أجل «الحفاظ على الدولة الإسلاميّة» (وهذا من خصوصيّات الفكر السياسيّ الثوريّ الشيعيّ والإسلاميّ طبعًا).

ولا يختصّ هذا الضرب من الأفكار بعصرٍ دون عصرٍ، بل هو موجود الآن كوجوده في صدر الإسلام؛ فكان النبي **محمّد** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أوّل من طرح الفكر السياسيّ للإسلام، وتمكّن ـ اعتمادًا على التعاليم الإسلاميّة ـ من تبديل المجتمع الجاهليّ إلى مجتمع إسلاميّ، والقضاء على الانحرافات الماديّة والمعنويّة في زمن قياسيّ، ونشر الفضائل والبركات الماديّة والمعنويّة في أرجاء المعمورة.

إنّ الفكر السياسيّ للإمام **الخميني** من أهمّ الأفكار الإسلاميّة- الثوريّة التي تحقّقت في عصرنا الراهن؛ حيث أثار فكره السياسي تحوّلًا تدريجيًّا من «الأفكار الإصلاحيّة» إلى «الأفكار الثوريّة». لذا نجده قد بادر إلى إيجاد الحلول والعلاجات لجميع المسائل العالقة، استنادًا إلى معرفته الدقيقة بالأوضاع والظروف والإمكانات والآفات والأمراض المتفشية في المجتمع، وإلمامه بسياسة إيران والعالم الإسلاميّ والنظام الدوليّ أيضًا، اعتمادًا على مبدأ فاعليّة الاجتهاد؛ فنجح بتأسيس الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران في تمهيد الطريق للقضاء على الآفات المستعصية والمشاكل العويصة في الدول الإسلاميّة والنظام الدوليّ.

النتيجة

ثمّة ثلاث إشكاليّات ونزاعات أساسيّة في إيران الإسلاميّة قائمة على أساس أنظمة المعاني والدلالات والخطاب:

١. إشكاليّة نظام الإمامة ونظام الخلافة.

٢. إشكاليّة نظام الإمامة ونظام السلطنة.

٣. إشكاليّة نظام الإمامة والولاية والنظام الليبراليّ ـ الديمقراطيّ.

ونحن نسعى في هذا الكتاب إلى بحث إشكاليّة ونزاع نظام الإمامة والولاية مع نظام السلطنة والغلبة.

فمن خلال بحث «الأسس والمبادئ» ضمن أحد الفصول المستقلّة الآتية، إلى جانب بحث الظروف الموضوعيّة في العصر الصفويّ، وذلك ضمن فصل آخر، تتولّد لنا أرضيّة مناسبة لدراسة نصّ (الفكر والأداء السياسيّ لعلماء الشيعة).

إنّ الأسس والمبادئ هي نظام المعاني ومنظومة الدلالات في مجال مغناطيسيّ خاصّ، ومن الممكن أن تكون الدلالات في نظام المعاني مشتركة؛ غير أنّها لا تكون كذلك في المنظومة أجمع والمجال المغناطيسي. وبعبارة أخرى: بقدر ما يكون المعنى النسبيّ مختلفًا، يكون المعنى الذاتيّ مشتركًا. ولكلّ واحدٍ من نظام المعاني الآنفة ثلاث طبقات:

١. الطبقة الذهنيّة ومرحلة المعتقدات.

٢. طبقة المحمل السلوكيّ.

٣. طبقة المحمل المادّي والحضاريّ.

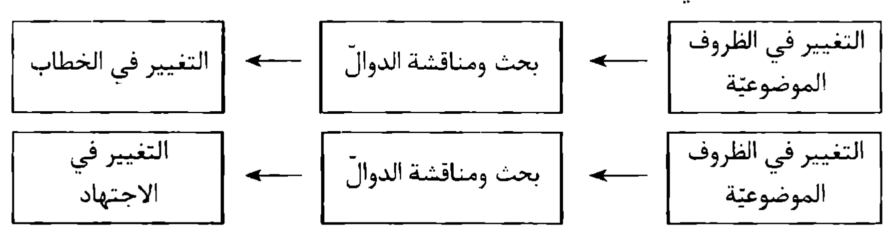
والنزاع بين نظام المعاني السلطاني ونظام المعاني الديني قد وقع في جميع الطبقات والمراحل الثلاث، ويمكن مشاهدة مظاهر كلّ منهما على مستوى المجتمع والسلوك والعقائد؛ وكمثال على ذلك، لو كان القصر هو المحمل المادّي للنظام السلطانيّ، فالمسجد هو المحمل المادّي للنظام الدينيّ.

وبما أنّ نظام المعاني الشيعي مكلّف بالإجابة عن السؤال المفصليّ القائل: «أنّى لنا التوفيق بين الأصالة والحداثة، أو كيف يمكن أن نعيش في عصرنا ونحافظ على الأصالة؟»، فلا مناص له من عدم تجاوز الأسس والمبادئ التي يؤمن بها من جهة، ومواكبة الحداثة حينما يواجه حوادث مستجدّة، قد تتسبّب في إحداث أزمة في هويّته من جهة أخرى؛ ومن هنا، فهو مجاز في التحرّك بين خطابي الإصلاح والثورة حسبما تقتضيه الظروف المختلفة. وأمّا خطاب الغلبة والاستبداد فهو بمثابة خروج عن نظام المعاني الشيعيّ ودخول في نظام الخصم. ولا شكّ أنّ آليّة الاجتهاد الشيعيّ كفيلة بحلّ إشكاليّة الحداثة والأصالة في آنٍ واحد.

وسنثبت في هذه الدراسة عبر الاستفادة من نظريّة **غادامير** أنّ مجتهدي الشيعة يسيرون في الاستدلال لنظريّاتهم في هدي المصادر الأساسيّة لاستنباط الأحكام الدينيّة دائمًا، وسنسعى استنادًا إلى نظريّة وآراء **شلَير ماخر** و**بول ريكور** ونظريّة الاجتهاد الشيعيّ إلى وضع

البحث عن المعنى في إطار منظّم. كما سنوظّف نظرية الخطاب لتحليل التغييرات الطارئة على مجالات العمل والفكر السياسيّ. وأمّا نظريّة نظام المعاني وعلم الدلالة المقترحة، فستعيننا على الإعراب عن التحفّظ إزاء الفرضيّات الموجودة في النظريّات الهرمنوطيقيّة ونظريّة التحليل الخطابيّ. ومن ناحية أخرى، ليس بوسع نظريّة المعاني الإسلاميّة الموافقة على أيٍّ من الفرضيّات الواردة في نظريّة الخطاب بصورة موجبة كليّة؛ فهي من جهة تؤكد على قبول مبدأ الروايات التي تظهر في التعاليم الدينيّة والشيعيّة تحديدًا في سياق تاريخ الأنبياء والأئمّة والأولياء، ومن جهة أخرى توافق على تاريخيّة اللغة والمجتمع بصورة موجبة جزئيّة، وكذا فيما يرتبط بالماهيّات غير الشفّافة.

والجدير بالذكر: أنّ «الاجتهاد» بصفته منهجًا في أصول الفقه الشيعيّ قادر على أداء دور مشابه لدور «الخطاب» في المنهجيّة الحديثة، مع فارق وجود اختلاف جذريّ بينهما في الفرضيّات، والجدول التالي يوضّح هذا المدّعى:

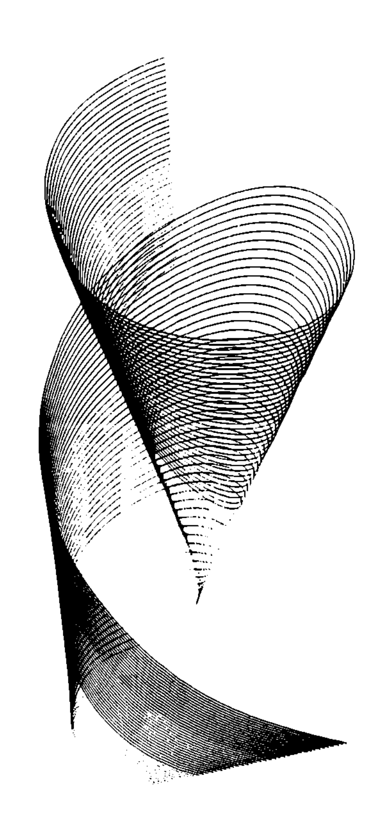


وبالإضافة إلى ذلك، كما أنّ الخطاب وليد عاملين هما: القواعد القانونيّة والمنطقيّة وقواعد السلطة السياسيّة والاجتماعيّة، فالاجتهاد كذلك؛ مع تفاوت أنّ الاجتهاد حاكم ومشرف على السلطة السياسيّة، وإلا تمّ تهميشه؛ بينما يكون نفوذ السلطة في الخطاب من قبيل الهيمنة، ويكون العلم في حوزتها.

ولا غرو أنّ المسلمين منذ قديم الأيّام عملوا على الفصل بين الحكمة النظريّة والحكمة العمليّة، سعيًا منهم إلى التمييز بين العلوم التي يبتكرونها بأنفسهم والعلوم التي لا يمتلكون القدرة على التصرّف بها؛ وعلى أيّ حال، فالسياسة تدخل في نطاق الحكمة العمليّة؛ لذا فهي صنيعة الإنسان. لكن، بما أنّ الدين بيّن الخطوط العريضة للسياسة فقط، ليس بمقدور الاجتهاد تخطّي حدود المبادئ والأسس الدينيّة في هذا المجال؛ في حين أنّ الخطاب لا يرى مثل هذه القيود في تحليله للعلوم.

الباب الثاني

الظروف الذهنيّة لبلورة الفكر والأداء السياسيّ لعلماء الشيعة



تمهيد

بما أنّ الفكر والأداء السياسيّ مرتبط ـ من ناحيةٍ ـ بالحياة السياسيّة والاجتماعيّة التي هي عبارة عن أمر متغيّر، فلا بدّ له أن يتّسم بالمرونة؛ لكنّه من ناحيةٍ أخرى، يجب أن يكون مقيّدًا بالأسس والمبادئ والأصول الثابتة من حيث تقوّمه بالتعاليم الدينيّة. وعليه، فالفكر والعمل السياسيّ لعلماء الشيعة أمر متغيّر في دائرة الأسس والمبادئ والأصول الثابتة؛ إذ الأسس ثابتة ومستوعبة للزمن، والمبادئ والأصول ثابتة أيضًا، غير أنّها مرنة؛ لذا يلزم أن تكون الأفكار الرؤى السياسيّة مرنة ومتغيّرة طبقًا للزمان والظروف والمقتضيات التي تحيط بها.

ومن الجليّ أنّ هذه الأسس والمبادئ والأصول حاوية لعنصر الاستيعاب الزمنيّ، ومبيّنة للفكر والأداء السياسيّ للمعصومين وغير المعصومين؛ ومن هنا، لم نقيّد عنوان الفصل بالعصر الصفويّ. وقد كان الهدف من عقد هذا الفصل تسليط الضوء على تلك الأسس والمبادئ، فورد تعريف كلّ منهما في مطاوي البحوث التالية.

ولا يخفي أنّ عنصر الاستيعاب الزمنيّ هو الذي دعا إلى تأطير ماهية البحث عن الأسس بمباحث الفلسفة والكلام السياسيّ، واندراج البحث عن الأصول والقواعد تحت إطار أصول الفقه والقواعد الفقهيّة، بل والفقه نفسه.

الفصل الثالث

مباني وأسس الفكر والأداء السياسيّ لعلماء الشيعة

الأسس الإنثروبولوجيّة

تعتبر الأسئلة المطروحة في مجال الإنثروبولوجيا (علم الإنسان) من الأسئلة التي تضرب بجذورها في عمق الفلسفة السياسيّة، وأدّت الردود المختلفة عليها إلى وجود مدارس متفاوتة ومفكّرين متعدّدين في دائرة الفلسفة السياسيّة.

فكان موقف كلّ مدرسة، بل وكلّ مفكّر في المباحث الإنثروبولوجيّة ذو تأثير مباشر على أفكاره وآرائه السياسيّة؛ فمهما كانت الردود على تساؤلات من قبيل مبدأ أو مبادئ تكوين الإنسان، وماهيّة وجوده، وطبيعة علاقاته وغاياته، وأهدافه وآماله، فإنّها تفرض تشييد منظومةٍ سياسيّةٍ خاصّة؛ فعلى سبيل المثال، ثمّة لون من الفكر والأداء السياسيّ للمدرسة أو المفكّر الذي يؤمن بأنّ مبدأ الإنسان إلهيّ ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾، يختلف عنه لمن يذهب إلى أنّ مبدأ الإنسان مادّيّ. كما أنّ اعتبار غاية الإنسان إلهيّة مرّة ﴿إِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ ومادّية أخرى يوجب تفاوتًا في نوع الفكر والعمل السياسيّ.

وفيما يلي نحاول الاستدلال على العناصر الثابتة والمتغيّرة في الدين من خلال استعراض خصائص الإنسان وإثبات نظريّة الخصائص الثابتة والاكتسابيّة له.

١- الخصائص الذاتيّة للإنسان

أشارت الآيات والروايات نوعًا ما إلى الخصائص الذاتيّة للإنسان، ونحن هنا في صدد التعرّف على هذه الخصائص عبر الاستفادة من المصدرين المذكورين اللذين يخضعان لموافقة العلماء المبحوث عنهم في هذه الدراسة.

الفطرة من جملة المفاهيم التي تشير إلى هذه الخصوصيّات، وقبل إحصاء الفطرة، ينبغي الإلتفات إلى معالم المسائل الفطريّة. فبنظر الإمام **الخمينيّ**، من أبرز معالم الأمور الفطريّة أنّها مشتركة بين جميع الناس، ولا يطرأ عليها التحوّل بتبدّل الأحوال وتغيّر الزمان والمكان والحضارة وما شاكل، فيقول:

«لا بدّ أن نعرف بأنّ ما هو من أحكام الفطرة لا يمكن أن يختلف فيه اثنان، من ناحية أنّها من لوازم الوجود، وقد تخمّرت في أصل الطبيعة والخلقة. فالجميع من الجاهل والمتوحّش والمتحضّر والمدنيّ والبدويّ، مجمعون على ذلك [...] إنّ اختلاف البلاد والأهواء والمأنوسات والآراء والعادات، التي توجب وتسبّب الخلاف والاختلاف في كلّ شيءٍ، حتّى في الأحكام العقلية، ليس لها مثل هذا التأثير أبداً في الأمور الفطرية»[1].

وعلى هذا الأساس، تمخّض عن المبنى الفطريّ حكم علماء الشيعة بالاتّحاد الذاتيّ للبشر ووجود فطرة مشتركة بينهم جميعًا؛ وعليه فالأصل هو المحبّة والوحدة والسلْم بين أبناء البشر، وأمّا الاختلاف والصراع والنزاع فهي أمور نجمت عن الغفلة:

«ولكن ممّا يثير الدهشة والعجب أنّه على الرغم من عدم وجود أيّ خلافٍ بشأن الأمور الفطرية، من أول العالم إلى آخره، فإنّ الناس يكادون أن يكونوا غافلين عن أنهم متّفقون، ويظنّون أنهم مختلفون»[2].

لكن، ما السبيل الأفضل لحلّ الاختلاف؟ وكيف لنا تقريب الناس من بعضهم البعض، وتفادي حدوث خلافات ونزاعات بينهم؟

قدّم علماء الشيعة حلًّا يتمثّل بالتوعية والتنبيه من الغفلة؛ إذ من شأن التوعية والتثقيف تغيير سلوك الإنسان: «ما لم ينبّههم أحد على ذلك، وعند ذلك يدركون أنّهم كانوا متّفقين رغم اختلافهم في الظاهر »[3].

واستدلّ علماء الشيعة لذلك بالآيات القرآنيّة، فضلًا عن الأحاديث الشريفة، ومنها قوله تعالى:

---

(١) الإمام الخميني، **الأربعون حديثاً**: الحديث الحادي عشر، الصفحتان٢٠٦- ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٠٧.

(٣) المصدر السابق.

﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[1].

والفطرة الإلهيّة تُعني الخلقة الإلهيّة التي خلق اللّه تعالى بها الإنسان بالصورة التي هو عليها، وعبارة «**لا تَبديلَ لِخلْقِ اللّهِ**» إشارة إلى أبديّة الفطرة وعدم قابليّتها للتغيير، كما أنّ في مفردة «**الناس**» إشارة إلى شموليّة هذه الخلقة لكافّة أفراد البشر. كذلك يشير المقطع الأخير من الآية إلى غفلة الناس عن هذه الخلقة المشتركة.

وأهمّ تلك الأمور الفطريّة عبارة عن: الفطرة على أصل وجود المبدأ، الفطرة على التوحيد، الفطرة على استجماع كافّة كمالات الذات المقدّسة، الفطرة على الالتفات إلى يوم المعاد ويوم القيامة، الفطرة على النبوّة، الفطرة على معرفة وجود الملائكة، الفطرة على عشق الكمال، الفطرة على حبّ الراحة، الفطرة على عشق الحريّة وغير ذلك، وبعض هذه الأمور من أحكام الفطرة، والبعض الآخر من لوازمها.

وبالتالي، فالنتائج المتحصّلة لدينا في هذا المحور كما يلي:

١- يتمتّع الناس بخصائص ذاتيّة مشتركة وأبديّة وشاملة.

٢- ليس الناس بغرباء عن بعضهم البعض، بل يميلون إلى التقارب والتعاون والوحدة فيما بينهم، وما الاختلاف إلّا أمر فرعيّ وسطحيّ.

٣- التوعية عامل للوحدة بين أبناء البشر.

٤- الناس طلاّب للكمال.

٥- الكمال الحقيقيّ هو الكمال المطلق، ويعني الذات المقدّسة للباري تعالى.

٦- يجب على جميع الساسة والقادة والحكّام العمل على توجيه الناس صوب الكمال المطلق والاستفادة من الأمور الفطريّة المشتركة. وهذا يمثّل أهمّ معلم من معالم الحكومة الدينيّة والإلهيّة.

---

(١) سورة **الروم**، الآية ٣٠.

٢- الخصائص الاكتسابيّة للإنسان

بالإضافة إلى الخصائص الذاتيّة للإنسان، هناك خصائص أخرى يكتسبها اكتسابًا، وترتكز الخصائص الاكتسابيّة للإنسان على مبنىً هامٍّ هو أنّ الإنسان قادر على اتّخاذ القرار المناسب لمسيرة حياته وسلوكه الفرديّ والاجتماعيّ والمباشرة بتطبيقه؛ وفي هذا الإطار، يبرز أمامه صراطان: صراط مستقيم وآخر غير مستقيم. فيستطيع الإنسان من خلال تحديد مسيره إمّا أن يصبح موجودًا إلهيًّا وملكوتيًّا، وإمّا موجودًا شيطانيًّا وجهنّميًّا.

وقد ورد في القرآن الكريم فئتان من الآيات حول الإنسان: فئة أكّدت على أنّ الإنسان موجود شريف وكريم وفاضل، وفئة أخرى ذمّت الإنسان مشدّدة على أنّه موجود تافه وحقير، بل من أرذل الخلائق؛ وعليه، فالإنسان موجود ذو بُعدين.

والنقاط التالية المستشفّة من الآيات القرآنيّة الكريمة دالّة على أنّ الإنسان موجود فاضل:

١- الإنسان خليفة اللّه في الأرض[١].

٢- للإنسان قابليّة علميّة كبيرة جدًّا، تفوق الملائكة أيضًا[٢].

٣- الإنسان ذو فطرة مجبولة على العلم بوجود اللّه تعالى، فمعرفته جلّ وعلا موضوعة في عمق وجود الإنسان[٣].

٤- الإنسان مكوّن من عناصر مادّية وروح إلهيّة[٤].

٥- يتمتّع الإنسان بالكرامة والشرف الذاتيّ، بحيث فُضّل على كثير من المخلوقات الأخرى[٥].

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٣٠. كما ورد التأكيد على الخلافة الإلهيّة للإنسان في آيات أخرى، منها الآية ١٦٥ من سورة **الأنعام**.

(٢) سورة **البقرة**، الآيتان ٣١- ٣٣.

(٣) سورة **الأعراف**، الآية ١٧٢. وهناك آيات أخرى تدلّ على هذا الأمر، تقدّم بعضها في بحث الفطرة، من قبيل الآية ٣٠ من سورة **الروم**.

(٤) سورة **السجدة**، الآيتان ٧- ٩.

(٥) سورة **الإسراء**، الآية ٧٠.

٦- الإنسان سائر إلى اللّه تعالى ومتحرّك في مسيرته[1].

٧- جميع النّعَم التي على ظهر البسيطة خُلقت للإنسان[2].

٨- خُلق الإنسان لعبادة اللّه تبارك وتعالى[3].

أمّا الموارد التالية فتدلّ على أنّ الإنسان موجود وضيع وحقير:

١- الإنسان موجود جاحد وغير شكور[4].

٢- الإنسان يطغى حين الاستغناء[5].

٣- الإنسان موجود متكبّر ومجادل وفخور[6].

٤- يتّسم الإنسان بصفات سلبيّة أخرى من قبيل: ظلوم، كفور، هلوع، جزوع، منوع[7].

وفي ضوء ما تقدّم، يمكن أن نتوصّل إلى النتائج التالية:

١. فضلًا عن الخصائص الذاتيّة، يمتلك الإنسان صفات وخصائص اكتسابيّة.

٢. هناك سبل متعدّدة أمام الإنسان، بعضها فقط يوصله إلى الكمال المطلق؛ ما يحتّم عليه التعرّف على تلك السبل، ثمّ اختيار ما يوصله إلى الكمال المطلق.

٣. إنّما بُعث الأنبياء والأولياء الإلهيّون لإرشاد الإنسان إلى طريق الكمال الحقيقيّ.

٤. «تهذيب الإنسان» هو الهدف الساميّ والأساسيّ للإسلام، وقد أطلق نبيّ الإسلام صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على سعي الإنسان لتهذيب نفسه اسم «الجهاد الأكبر».

---

(١) سورة **الانشقاق**، الآية ٦.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٢٩.

(٣) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.

(٤) سورة **فصّلت**، الآية ٥١.

(٥) سورة **العلق**، الآيتان ٦- ٧.

(٦) سورة **هود**، الآية ١٠؛ سورة **يونس**، الآية ١٢؛ سورة **الكهف**، الآية ٥٤.

(٧) سورة **إبراهيم**، الآية ٣٤؛ سورة **الحج**، الآية ٦٦؛ سورة **المعارج**، الآيات ١٩، ٢١، ٢٢.

٥. من البديهيّ أنّ المذهب والمفكّر الذي يؤمن بالتعاليم المذكورة أعلاه يجعل في صدر سلّم أولويات وأهداف الحكومة والحياة السياسيّة السعي لتهذيب الإنسان وتزكيته وإنقاذه من مساوئ نفسه وأهوائه.

٦. يجب محاربة المعوّقات التي تصدّ الإنسان عن بلوغ الكمال المنشود للقضاء عليها، وهذه المحاربة ذات بُعدين: فإن كانت الحرب على موانع الكمال مقتصرة على المستوى الفرديّ، أُطلق عليها «الجهاد الأكبر». والجهاد الأكبر هو محاولة من كلّ فردٍ من البشر لإحلال الفضائل بدل الرذائل، المتمثّلة في أجلى صورها بالأنانيّة واتّباع هوى النفس. وإلاّ فهي عبارة عن «الجهاد الأصغر»، وهو مساعٍ جماعيّة تنهض بأعبائها الحكومة والناس معًا من أجل مكافحة عوائق الكمال في المجتمع، سواء على الصعيد الداخليّ للدولة، أم على الصعيد الدوليّ الذي تتداخل فيه أكثر من دولة واحدة.

الأسس الأنطولوجيّة

الأسئلة الأساسيّة التي تُطرح في هذه الدراسة بشأن الأنطولوجيا (علم الحياة) ترتكز حول المبدأ والقيادة والمعاد. وفيما يلي شرح لكلّ منها على حدة:

١- مبدأ الوجود

أدّى وجود رؤيتين: إلهيّة وغير إلهيّة، إلى الوجود إلى ولادة نظرتين مختلفتين إلى جميع الظواهر، وبخاصّةٍ الظواهر الثقافيّة والاجتماعيّة؛ فالرؤيتان المتفاوتتان إلى الطبيعة، الإنسان، القانون، الحكومة، الحقّ، الهدف، المقصد، حركة الكون، الغرائز، الاقتصاد، الحياة، القيادة، الخير، الشرّ وغير ذلك، حصيلة نظرتَين متباينَتين إلى أصل الوجود.

بناءً على ذلك، فنتيجة الرؤية الإلهيّة القول بالتوحيد، وهو يعني عدم إطاعة الإنسان لغير اللّه تبارك وتعالى، وعدم قبول الحكومة والقوانين غير الإلهيّة، والتمسّك بالحريّة. وتنسجم حريّة البشر مع أصل التوحيد، بحيث لا يجوز لأيّ إنسان أو مجتمع أو أمّة حرمان الآخرين من الحريّة أو وضع قانون لهم؛ ذلك أنّ إدراك الإنسان ناقص، وليس بمقدوره سنّ قوانين تكفل له السعادة والكمال. ومن جهة أخرى، لو كان الإنسان هو المقنّن فلا يمكن ضمان ترجيح مصالحه الفرديّة والفئويّة والقبليّة في أمر التقنين. ومن هنا، فإطاعة اللّه تعالى وحده والالتزام بقوانينه

تضمن السعادة والكمال للبشر، وهو الوحيد القادر على تقييد وتضييق حرّيتنا، ويمكن التماس هذه المضامين في قوله تعالى:

﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ لَا تَأۡخُذُهُۥ سِنَةٞ وَلَا نَوۡمٞۚ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾[١].

إنّ من لوازم خلق اللّه وسيطرته التكوينيّة كون التقنين والتشريع بيده أيضًا، والجميع ملزمون باتّباع القانون الإلهيّ. كما أنّ علمه الأزليّ اللامتناهي يستلزم انحصار صلاحية تنظيم القوانين البشريّة به تعالى. وأمّا عبوديّة الموجودات له جلّ وعلا فتستلزم نفي الطاغوت[٢].

ويعتقد علماء الشيعة أنّ القيادة الإلهيّة التي اختيرت لإبلاغ الأوامر الإلهيّة للإنسان مستمرّة حتّى نهاية التاريخ، كما تؤمن بوجودها منذ بداية التاريخ أيضًا. والأنبياء يقفون على رأس القادة الإلهيّين، وأمّا بعد ختم النبوّة فالأوصياء الإلهيّون يطّلعون بمواصلة مهمّة القيادة. وفي عصر غيبة الإمام الحجّة، **محمد بن الحسن المهديّ** (عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف)، تقع القيادة على عاتق الفقهاء ممّن تتوفّر فيهم الشروط اللازمة. ولقد كان - وسيبقى - للنبوّة والإمامة والولاية قصب السبق في قضية الهداية الإلهيّة على مرّ التاريخ.

٢- الهداية والقيادة الإلهيّة

إنّ فلسفة حاجة الإنسان إلى القيادة الإلهيّة الملهمة والوحي هي عدم قدرته على فهم حاجاته المعنويّة وتلبيتها؛ ذلك أنّ في معرفة اللّه تعالى تنمية لمواهبه وتوقّدًا لقريحته.

ويلزم من الإيمان بالقيادة الإلهيّة ـ ومنها النبوّة ـ التدخّل في مصير المجتمع؛ لأنّ هذا هو هدف الأنبياء أجمعين. ومن هذا المنطلق، لو اجتمع كافّة القادة الإلهيّين والأنبياء والمرسلين في محلّ واحد وفي زمن واحد، لما برز بينهم أيّ لونٍ من الاختلاف والنزاع[٣].

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٥٥.

(٢) انظر: السيد علي الخامنئي، **مشروع الفكر الإسلامي في القرآن**: الصفحتان ٣٧- ٣٨.

(٣) انظر: الامام الخميني، **صحيفة النور**: ج ١١، الصفحة ٨١.

فالأنبياء يسعون لتحطيم قلاع الظلم وقصوره[1]، وخدمة الناس بإخلاص[2]، وقد كانوا متسلّطين على أنفسهم[3]، وذوي جنان ثابت[4]، وفي منتهى التواضع والزهد[5]، فمثّلوا أجلى مظاهر الرحمة الإلهيّة[6]. «فأنتم ترون أنّ الأنبياء كانوا من أعظم أفراد البشريّة، ومن أكثرهم تواضعًا في الوقت ذاته»[7].

فليس صلاح الناس فقط ببركة الأنبياء[8]، بل تمام خيرات العالم من آثار الأنبياء[9]، حيث أخذوا على عاتقهم تزكية الإنسان.

وأمّا فلسفة إرسال الرسل والأنبياء الإلهيّين فهي إطاعة الناس للّه تعالى واجتنابهم عن الطاغوت[10]. والعاقبة من وجهة النظر الإلهيّة للمؤمنين والرسل الإلهيّين، وإن بقي إبليس وجنوده إلى الأبد يكنّ لهم العداء ويحاول إضلالهم والإيقاع بهم[11].

٣- المعاد والمآل

إنّ حركة الكون، بل وحركة الإنسان في الكون ـ طبقًا للرؤية الإلهيّة ـ تتعقّب هدفًا نهائيًّا لا يعدو عن الرجوع إلى اللّه جلّ وعلا؛ فلا تتيسّر السعادة الأبديّة، وكذا العقوبة المناسبة لبعض الجرائم المقترفة في دار الدنيا، إلّا في يوم القيامة. وعليه، فالإيمان بالمعاد يدفع الإنسان إلى أخذ وجود اللّه عزّ وجلّ وأوامره بالحسبان في جميع أعماله وتصرّفاته، فلا يظلم الآخرين

---

(١) الامام الخميني، **صحيفة النور**: ج ٢، الصفحة ٢١٤.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ ج ١٥، الصفحة ٢١٧.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ ج ١١، الصفحة ٨١.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ ج ١٣، الصفحة ١٣٠.

(٥) المصدر السابق نفسه؛ ج ١٦، الصفحة ٢٦٨.

(٦) المصدر السابق نفسه؛ ج ١٦، الصفحة ٢.

(٧) المصدر السابق نفسه؛ ج ١٣، الصفحات ٣ إلى ٢٦٢.

(٨) المصدر السابق نفسه؛ ج ١٧، الصفحة ٢٠.

(٩) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٣٣.

(١٠) انظر: سورة **النحل**، الآية ٣٦؛ سورة **الأعراف**، الآيات ٥٩، ٦٥، ٦٦.

(١١) انظر: سورة **غافر**، الآيتان ٥١- ٥٢.

ولا يحيد عن الصراط السويّ. والآية التالية تبيّن جميع مراحل الوجود، من المبدأ حتّى المنتهى:

قال تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1].

فرضيّات النظام السياسيّ

ثمّة قواعد وبُنى وأعمال محدّدة للنظام السياسيّ في إطاره النظريّ؛ فأسباب ضرورة الدولة والنظام السياسيّ بصورةٍ عامّةٍ وفي الإسلام بصورةٍ خاصّة، وعناصر النظام السياسيّ، وحدود النظام السياسيّ، وشبكة النفوذ والسلطة، من أهمّ الأسئلة المتّصلة بهيكليّة النظام السياسيّ على الأساس النظريّ. وفي مجال أداء وعمل النظام السياسيّ، هناك جملة من التساؤلات المطروحة بشأن قيادة النظام السياسيّ، وحدود سلطة الدولة، وطبيعة الحكم، ومجاري انعكاسات عمل النظام[2]. وسنتعرّض هنا إلى بعض مسائل النظام السياسيّ التي لا تخضع لأفق زمنيّ محدّد.

١- النظام السياسيّ

المراد بالنظام السياسيّ: الدولة والحكومة بمعناها العامّ، فالدولة بمعناها العامّ مؤسسة للسلطة والحكم، تتألّف من أفراد نطلق عليهم عادةً اسم «الحكّام» أو «القادة»، ولكلّ واحدٍ منهم دائرة خاصّة تُعنى بمهامّ محدّدة[3].

وبرغم وجود تفاوت بين الأنظمة السياسيّة والحكومات المختلفة، فإنّها تشترك في جملة من المواصفات، من أهمّها:

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٨.

(٢) انظر في هذا المجال: داود فيرحي، **النظام السياسي والحكومة في الإسلام**: الصفحات ١٤ إلى ١٨؛ دانيل دوران، **نظرية الأنظمة**، ترجمة: محمد عيني، الصفحات ١٩ إلى ٢٢.

(٣) قال آستين رني في تعريف الحكومة: «الحكومة مجموعة من الأفراد والمؤسسات، يشرّعون جملة من القوانين اللازمة لإدراة المجتمع، ومن ثمّ يطبّقونها بما يمتلكون من قوة وهيبة». آستين رني، **الحكومة والتعرّف على علم السياسة**، ترجمة: ليلى سازغار، الصفحة ١٣.

١. أنّها ذات اقتدار عامّ وشامل لكلّ مفاصل الحياة، ولا أقل تدّعي امتلاك هكذا قدرة نافذة.

٢. القوانين والتعاليم التي تصدرها الحكومات والأنظمة السياسيّة ذات طابع إلزاميّ، وحاكمة على غيرها من القوانين في جميع المجتمعات.

٣. الحكومة هي الوحيدة المخوّلة باستخدام القوّة المشروعة[1].

٢- النظام السياسيّ ومسألة الشرعيّة

بعد قبول ضرورة الحياة الاجتماعيّة للإنسان، يصل الدور إلى ضرورة وجود نظام اجتماعيّ لتنظيم حياته، والحكومة السياسيّة تتقوّم بالنظام الاجتماعيّ؛ لكنّ كلّ حكومة تنطوي على نوعٍ من عدم التكافؤ، ما يفرز تقسيم الناس إلى فئتين: قائد ورعيّة، آمر ومطيع، حاكم ومحكوم، الأمر الذي يستوجب التوجيه والاستدلال. حيث يطلق على عملية توجيه عدم التكافؤ وجعله أمرًا مستساغًا، وحلّ مشكلة عدم إطاعة الرعايا للحكّام اسم «الشرعيّة».

وفي هذا الإطار، يمكن الإشارة إلى أربعة أنواع من النظريّات في باب الشرعيّة:

١. نظريّات فرادستي وفرودستي (العلوّ والدنوّ) الطبيعيّ.

٢. نظريّات الحكومة الناظرة إلى معرفة الخير والسعادة.

٣. نظريّات الحكومة الإلهيّة.

٤. نظريّات الحكومة المبتنيّة على الرضا[2].

وعلى ضوء ذلك، تحدّث علماء الشيعة في مصنّفاتهم عن الشرعيّة الإلهيّة بالتفصيل، مستدلّين على صوابها، ومؤكّدين على أنّ سائر نظريّات الشرعيّة إمّا غير صحيحة أساسًا، وإمّا موجودة ضمن الشرعيّة الإلهيّة. فعلى سبيل المثال، تندرج نظريّات الشرعيّة الناظرة إلى معرفة

---

(١) لمزيد من المعلومات حول خصائص الحكومات، انظر: داود فيرحي، **النظام السياسي والحكومة في الإسلام**، الصفحات ٨ إلى ١٢.

(٢) لمطالعة هذه النظريات بالتفصيل، راجع: جين همبتن، **الفلسفة السياسية**، ترجمة: خشايار ديهيمي، الصفحات ٢١ إلى ٨١.

الخير والسعادة ضمن نظرية الشرعيّة الإلهيّة؛ لأنّ سعادة الإنسان من أهمّ الهواجس التي تراود أفكار القادة الإلهيّين. كما أنّ رضا الناس قد لُحظ في نظريّة الشرعيّة الإلهيّة؛ لأنّ النظام الإسلاميّ غير قادر على التحقّق في عالم الخارج من دون تواجد الشعب وتسجيل كلمته في هذا المجال.

أمّا النظُم السياسيّة غير الإلهيّة التي غالبًا ما تكون شرعيّتها طبيعيّة (مركّبة من القهر والغلبة والوراثة والاصطفاء)، فلم تجد لها مجالًا في الفكر السياسيّ لعلماء الشيعة عمومًا، وعلماء العصر الصفويّ خصوصًا. فهناك آيات متعدّدة تدلّ على رفض الشرعيّة المتقوّمة بالقهر والغلبة والمَلَكيّة والوراثة والشرعيّة الناشئة من غير الله والمستمدّة من طبيعة الإنسان، منها مثلًا:

١. الآيات الناقدة والذامّة لشرعيّة بعض الحكّام المستبدّين، نحو فرعون:

كقوله تعالى: ﴿فَٱنتَقَمۡنَا مِنۡهُمۡ فَأَغۡرَقۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡيَمِّ بِأَنَّهُمۡ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ عَنۡهَا غَٰفِلِينَ﴾[1].

وقوله: ﴿إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٞ مَّا هُمۡ فِيهِ وَبَٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[2].

٢. الآيات الرافضة للظلم والمؤكّدة على عدم استحقاق الظالمين للقيادة المعنويّة والسياسيّة، وأشهر تلك الآيات هي التي خاطب بها الله تعالى نبيّه إبراهيم عليه السلام:

﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِيۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[3].

تشدّد هذه الآية على عدم قبول الشرعيّة القائمة على الوراثة الصرفة من دون توفّر الأهليّة اللازمة لذلك. وبما أنّ حكومة الظالمين مفتقرة إلى الشرعيّة الإلهيّة، فلا ينبغي تعاون المؤمنين معهم أو ركونهم إليهم:

قال تعالى: ﴿فَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطۡغَوۡاْۚ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ * وَلَا

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٣٦.

(٢) سورة **الأعراف**، الآية ١٣٩. وانظر أيضًا قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ فِرۡعَوۡنَ لَعَالٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سورة **يونس**، الآية ٨٣]، وقوله: ﴿إِنَّ فِرۡعَوۡنَ عَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [سورة **القصص**، الآية ٤]، حيث تدلّ هذه الآيات على عدم شرعيّة النظام السياسيّ للمستبدّين والمفسدين.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ١٢٤.

تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾[1].

وقد وعد الله تعالى من يتطاول على المسلمين والنظام الإلهيّ بعقوبات صارمة[2].

٣. الآيات الذامّة لإطاعة الآباء والأجداد والسادة والسلف الماضين، فمضمون هذه الآيات يثبت عدم شرعيّة إطاعة القادة غير الإلهيّين بنظر الدين الحنيف.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ يَقُولُونَ يَٰلَيْتَنَآ أَطَعْنَا ٱللَّهَ وَأَطَعْنَا ٱلرَّسُولَا۠ * وَقَالُواْ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠﴾[3].

ولفتت آيات أخرى إلى أنّ هذه الظاهرة تعدّ سنّة لدى البعض، حيث أصرّ بعض الناس على أنّهم لن يتخلّوا عمّا ورثوه من آبائهم ولن يفرّطوا به، على أنّ الكلام كاشف عن منطق الساسة غير الإلهيّين:

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[4].

---

(١) سورة **هود**، الآيتان ١١٢- ١١٣.

(٢) قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ سورة **المائدة**، الآية ٣٣.

هذا وقد استقصى السيد عبد الحسين اللاري الآيات المتعلّقة بالظلم في رسالة مستقلّة، مستدلًا بها على شرعيّة الحكومة الدستوريّة، ووجه الاستدلال يتمّ عبر المقدّمات التالية: الظلم في الإسلام حرام، والقدرة شرط في التكليف، والظلم الموجود في الحكومة الاستبداديّة يفوق ظلم الحكومة الدستوريّة؛ والنتيجة أنّ بمقدورنا ـ نحن المسلمين الإيرانيّين ـ استبدال السلطة الاستبداديّة بالسلطة الدستوريّة؛ وعلى هذا الأساس، يجب علينا المبادرة إلى هكذا عمل في تقليل الظلم إلى أدنى مستوياته. انظر: السيد عبد الحسين اللاري، **رسائل السيد اللاري**، قام بجمعها: السيد علي مير شريفي، **رسالة آيات الظالمين**، المجلد الأول.

وأهم الآيات المتعلقة بالظلم الّتي ذكرها السيد اللاري في رسالته هي: سورة **مريم**، الآية ٥٩؛ سورة **النساء**، الآية ١٦٠؛ سورة **الشعراء**، الآية ١٨؛ سورة **الفرقان**، الآية ٢٣؛ سورة **آل عمران**، الآيات ٥٧، ٨٦، ٩٤.

(٣) سورة **الأحزاب**، الآيتان ٦٤- ٦٧.

(٤) سورة **الزخرف**، الآية ٢٣.

٤. الآيات الدالّة على التساوي الذاتيّ بين أبناء البشر جميعًا، حيث تنفي هذه الآيات كلّ ألوان الشرعيّة المبتنية على الطبيعة الذاتيّة للإنسان والخصوصيّات الفرديّة له.

قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَـٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَـٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[1].

٣- النظام السياسيّ المشروع

ذكرنا سابقًا أنّ كلّ نظريّات الشرعيّة بصدد توجيه وتبرير عدم التكافؤ السياسيّ على صعيد الحكم، وقلنا أيضًا بأنّه لا يمكن قبول هذا التوجيه إن لم يكن مرتكزًا إلى التعاليم الإلهيّة، حتّى لو تحقّق في الخارج. وسنحاول هنا بحث وإيضاح الشرعيّة المقبولة من وجهة النّظر الإسلاميّة عمومًا والشيعة خصوصًا، في العصر الصفويّ:

أحال اللّه تعالى أمر الحكومة وحقّ تشكيلها إلى الأنبياء، فأقامها بعضهم كالنبيّ **سليمان** والنبيّ **يوسف** والنبيّ **محمّد** (صلوات اللّه عليهم)، وأداروا المجتمع وفقًا للتعاليم الإلهيّة. وبعد خاتم الأنبياء والمرسلين صلوات اللّه عليه، انتقلت وظيفة إجراء الأحكام الإلهيّة وهداية الناس إلى الإمام علي عليه السلام وسائر الأئمّة من بعده[2].

وفيما يلي، نورد المستندات القرآنية الدالّة على الزعامة السياسيّة للأنبياء والأئمّة والفقهاء الجامعين للشرائط، فيمكن تصنيف الآيات القرآنيّة المؤكّدة على النظام السياسيّ الإلهيّ المشروع إلى عدّة فئات:

١. الآيات المشيرة إلى أحقيّة وصواب وشرعيّة النظام السياسيّ للأنبياء الإلهيّين:

قال تعالى: ﴿فَهَزَمُوهُم بِإِذۡنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ وَٱلۡحِكۡمَةَ﴾[3].

---

(١) سورة **الحجرات**، الآية ١٣.

(٢) إشارة إلى الآية ٦٧ من سورة **المائدة** الّتي نزلت على النبي الكريم صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في غدير خمّ أثناء العودة من حجّة الوداع، وهي قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [سورة **المائدة**، الآية: ٦٧].

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٢٥١.

فطبقًا لنصّ الآية المذكورة، صرّح تعالى بإعطاء منصب الحكومة والسياسة والمُلك للنبي داود صلوات اللّه عليه.

وقال أيضًا: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ۚ﴾[1].

ويلاحَظ في هذه الآية التحدّث عن نزاع بين الشرعيّة المنبثقة من الإرادة الإلهيّة والشرعيّة المزعومة الناشئة عن التصوّرات والأوهام غير الإلهيّة؛ لكنّ الشرعيّة الإلهيّة هي التي حظيت بتأييد اللّه جلّ وعلا.

٢. الآيات التي يستفاد منها المنصب السياسيّ للنبيّ الكريم صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِوَسَلَّمَ، ومنها تلك الآية النازلة على نبيّ الرحمة في مكّة، والّتي طلب فيها من اللّه تعالى التوفيق لتشكيل نظام سياسيّ، وجعل الولاية السياسيّة لنفسه:

قال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِى مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ وَٱجْعَل لِّى مِن لَّدُنكَ سُلْطَٰنًا نَّصِيرًا﴾[2].

لم تُردف كلمة «سلطان» في القرآن الكريم بمفردة «نصير» إلا مرّة واحدة، وهي ما ورد في هذه الآية الشريفة؛ أمّا في سائر الموارد الأخرى فاقترنت بكلمات من قبيل «مبين»، الّتى تعني «دليل» و«بيّنة» و«برهان»[3].

وهناك آيات قرآنيّة أخرى تؤكّد على لزوم إطاعة النبي الكريم، إلى جانب إطاعة الباري تبارك وتعالى.قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٤٧؛ وانظر كذلك، سورة **ص**، الآية ٣٥.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٨٠.

(٣) لمزيد من المعلومات بشأن التفاسير والتحاليل المختلفة لهذه الآية القرآنيّة، انظر: عبد القادر حامد التيجاني، **أصول الفكر السياسي في القرآن المكّي**. هذا، وقد عرّفت بهذا الكتاب في دوريّة «**العلوم السياسية**»، العدد السابع.

﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[1].

ورفض العلّامة الطباطبائي قول بعض المفسّرين بأنّ الموجب لتكرار الأمر بالطاعة في الآية بقوله: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ هو التأكيد، ذاهب إلى أنّ ذلك يدلّ على لزوم طاعة النبي صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيما يراه من صواب الرأي وما يرتبط بولايته من الحكومة والقضاء، وهو الرأي الذي كان يحكم به على ظواهر قوانين القضاء بين الناس، وهو الذي كان يحكم به في عزائم الأمور أيضًا؛ في مقابل ما يوحيه إليه ربّه من غير كتاب، وهو ما يبيّنه للناس من تفاصيل ما يشتمل الكتاب على إجماله، وما يرتبط بذلك[2]. كما بيّنت هذه الآية لزوم طاعة أولي الأمر في إطار الأوامر الإلهيّة.

وفي آية أخرى، صرّح القرآن بعدم صواب الاعتراض على حكم اللّٰه والنبي صلوات اللّٰه عليه وآله وسلّم:

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾[3].

٣. الآيات المتعلّقة بالإمامة، نحو آية الولاية[4]، وآية التطهير[5]، وآية المودّة[6].

أمّا في عصر الغيبة، فالقيادة الإلهيّة تقع على عاتق الفقهاء الواجدين للشرائط؛ لأنّهم نوّاب الإمام صاحب العصر والزمان (عجّل اللّٰه تعالى فرجه وسهّل مخرجه). وهذه المسألة من الأمور المعروفة حتّى بين عامّة الناس في العصر الصفويّ. وهناك آيات قرآنيّة كثيرة دالّة على

---

(١) سورة **النساء**، الآية ٥٩.

(٢) انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، **تفسير الميزان**: ج ٤، الصفحتان ٤١٣- ٤١٤.

(٣) سورة **الأحزاب**، الآية ٣٦.

(٤) سورة **المائدة**، الآية ٥٥. أنظر كتاب: حسن عباس حسن، **الصياغة المنطقية للفكر السياسي الإسلامي**، الصفحة ٢٦٥.

(٥) سورة **الأحزاب**، الآية ٣٣.

(٦) سورة **الشورى**، الآية ٢٣.

لزوم كون المتصدّي للحكومة الإسلاميّة عادلًا وأمينًا وعالمًا بالقوانين والتعاليم الإسلاميّة، نحو قوله تعالى:

﴿قَالَ ٱجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾[1].

وقد أكّدت هذه الآية على شرطيّة العلم.

وقوله: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَـٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِيُّ ٱلْأَمِينُ﴾[2].

حيث أشارت الآية الآنفة إلى صفتَي القوّة والأمانة.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾[3].

وذهب بعض العلماء[4] إلى أنّ مفهوم «الحكم» الوارد في الآية شامل للقضاء الذي هو شأن القاضي، والحكم من الولاة والأمراء، مستندًا في ذلك إلى الرواية الورادة في «مجمع البيان» في ذيل هذه الآية: «**أمر اللّه الولاة والحكّام أن يحكموا بالعدل والنّصفة**»[5].

أهداف النظام السياسيّ الإسلاميّ

يبدو أنّ هناك اتجاهين رئيسيين بين أولئك الذين شرعوا بتعيين أهداف للنُظُم السياسيّة السائدة: اتجاه يمثّل الهموم والهواجس الأخلاقيّة والسلوكيّة، وهو الذي يدخل في إطاره الفلاسفة السياسيّون والفقهاء والمتكلمون؛ واتجاه آخر ذو طابع وصفيّ وغير سلوكيّ غالبًا، حيث يميل إليه معظم علماء السوسيولوجيا. ونحن هنا نحاول بحث الصنف الأول؛ إذ سيتمّ تحليل أهداف الحكومة وفقًا لرؤية علماء الشيعة. ولا إشكال أنّ أهمّ أهداف الحكومة الدينيّة استنادًا إلى المعطيات القرآنيّة كالتالي:

---

(١) سورة **يوسف**، الآية ٥٥.

(٢) سورة **القصص**، الآية ٢٦.

(٣) سورة **النساء**، الآية ٥٨.

(٤) الإمام الخميني، **كتاب البيع**: ج ٢، الصفحة ٦٣٩.

(٥) الطبرسي، **تفسير مجمع البيان**: ج ٢، الصفحة ١٣٥.

أ) هداية الإنسان إلى القرب الإلهيّ

هناك آيات وافرة في هذا المجال، منها:

قوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ لِتُخۡرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِ رَبِّهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡحَمِيدِ﴾(١).

تدلّ هذه الآية النورانيّة على نسبة هداية الناس وإخراجهم من غياهب الظلمات إلى النور إلى رسول اللّه(٢).

وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ﴾(٣).

ويدلّ قوله تعالى: ﴿مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ على منح المؤمنين قدرة وقوة واسعة على وجه الأرض تمكنهم من حكمها؛ وبذا فهي تشير إلى تشكيل الدولة من قبل المؤمنين، وتومئ إلى أهدافها ورسالتها ونظامها السياسيّ(٤).

وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ﴾(٥).

ومن الجليّ أنّ هذه الآية الشريفة تؤكّد بصراحة على أنّ من جملة ثمرات تشكيل الحكومة الصالحة عبادة اللّه تعالى والقضاء على الشرك. قال تعالى:

---

(١) سورة **إبراهيم**، الآية ١.

(٢) عبد اللّه الجوادي الآملي، **ولاية الفقيه، ولاية الفقه والعدل**: الصفحة ١٠١.

(٣) سورة **الحجّ**، الآية ٤١.

(٤) انظر: مكارم الشيرازي، **رسالة القرآن**: ج ١٠، الصفحة ٣٥.

(٥) سورة **النور**، الآية ٥٥.

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]. فإذا ما كانت العبادة فلسفةً لخلق الإنسان، لا بدّ أن تكون فلسفةً لتأسيس النظام السياسيّ كذلك.

وعلاوةً على ذلك، فإنّ اللّه تعالى لمّا حكى قصص الأنبياء الماضين، ونقل ما خاطبوا به قومهم، ذكر على ألسنتهم جميعًا قولهم لقومهم: ﴿يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾[2].

ب) خدمة الناس وتطبيق الأحكام الإسلاميّة، وبخاصّةٍ تحقيق العدالة

وثمّة آيات كثيرة جدًّا في هذا المجال أيضًا، نشير فيما يلي إلى بعضٍ منها:

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[3].

وقال: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِ﴾[4].

وقال كذلك: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[5].

---

(1) سورة **الذاريات**، الآية ٥٦.

(2) ورد هذا القول في سورة **الأعراف**، الآيات ٥٩ و٦٥ و٧٣ و٨٥ على ألسنة الأنبياء نوح وهود وصالح وشعيب: بالترتيب، وتكرّر ذكره في سورة **هود**، الآيات ٥٠ و٦١ و٨٤ على ألسنة هود وصالح وشعيب. وورد بصيغة أخرى على لسان المسيح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ خطابًا إلى قومه، حيث قال: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [سورة **المائدة**، الآية ٧٢]. وأكّد اللّه سبحانه وتعالى على أنّ الدعوة إلى عبادة اللّه هي رسالة كافّة الأنبياء إلى قومهم، فقال: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [سورة **النحل**، الآية ٣٦].

(3) سورة **الحديد**، الآية ٢٥.

(4) سورة **الأعراف**، الآية ٢٩.

(5) سورة **الأعراف**، الآية ١٥٧.

تنظر هذه الآية إلى عمدة أهداف النظام الإسلاميّ المشار لها في هذه النقطة؛ فإذا كانت وظائف النبيّ متجسّدة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلا شكّ في كونها وظائف خلفائه من بعده ووظيفة النظام الإسلاميّ المنسوب إليه أيضًا. كما أنّ أعظم خدمة تُقدّم للناس هي فكّ أغلال الجهل والضلال عن أفكارهم وإطلاقها لتتنسّم هواء الحريّة.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾[1].

و هذا الأمر الصادر منه تعالى أمر عامّ شامل بعمومه للنظام السياسيّ الإسلاميّ وللقادة والمسؤولين الحكوميّين على حدٍّ سواء.

ج) مكافحة المعوّقات والمخاطر الواقفة في طريق المجتمع الإسلاميّ

أكّدت الآيات القرآنية على أنّ هناك عناصر كالطاغوت والملأ والمترفين والأحبار والرهبان، تعدّ بمثابة عوامل تعيق التقدّم في الطريق الإلهيّ؛ ولطالما استعمل القرآن الكريم أسماء من قبيل: فرعون، وهامان، وقارون، إلى جانب إبليس والحميّة الجاهليّة والأهواء النفسيّة، كمعوّقات في السبيل الإلهيّ[2]، ومن أهمّ تلك الآيات:

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا﴾[3].

و مع أنّ مضمون الآية يكشف عن حوادث تاريخيّة سابقة، إلّا أنّه يصدق على الوضع العالميّ الراهن، حيث تسعى وسائل الإعلام الاستكباريّة إلى خداع وتضليل الرأي العام بأشكال وسياقات وأدوات مختلفة، وبرفع شعارات رنّانة ومضلّلة، كالدفاع عن حقوق الإنسان ومحاربة الإرهاب وما شاكل، بغية تحقيق مآربها وأهدافها الخاصّة.

---

(١) سورة **النحل**، الآية ٩٠.

(٢) انظر: السيد علي الخامنئي، **مشروع الفكر الإسلامي في القرآن**: الصفحات ٧٩- ٨٦. وقد تناول السيد في هذه الصفحات بحث القوى المناهضة لحركة الأنبياء من وجهة نظر القرآن الكريم.

(٣) سورة **الأنعام**، الآية ١١٢.

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ فَقَالُوا سَاحِرٌ كَذَّابٌ * فَلَمَّا جَاءَهُم بِالْحَقِّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ ۚ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾(١).

ومن جملة التدابير المتّخذة من قبل الحكومة الإسلاميّة والمؤمنين في هذه الإطار، مقارعة الشرك والتبرّؤ منه:

قال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾(٢).

ويمكن الاستناد هنا إلى الآيات المتعلّقة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وآيات الجهاد، وآيات محاربة الشرك والظلم وعبادة الأصنام، ولكن نطوي عن ذكرها صفحًا؛ و نشير فقط إلى إحدى الآيات المهمّة على الصعيد الداخليّ، وآية أخرى تمثّل محورًا لتنظيم العلاقات الخارجيّة للأمّة الإسلاميّة:

قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَادَىٰ﴾(٣).

فالخطاب في هذه الآية عامّ، يشمل القادة والمسؤولين الحكوميّين من جهة، وآحاد المسلمين من جهةٍ أخرى، ولا يخفي ما لهذه الآية من تأثير على المستوى الداخليّ. وأمّا الآية التي تعدّ المعيار لتعامل الدولة والأمّة الإسلاميّة مع العالم غير الإسلاميّ، فهي آية نفي السبيل:

قال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾(٤).

وعلى هذا الأساس، نستنتج أنّ أهم أهداف النظام السياسيّ: تكامل الإنسان وسيره

---

(١) سورة **غافر**، الآيات ٢٣- ٢٥.

(٢) سورة **الممتحنة**، الآية ٤.

(٣) سورة **سبأ**، الآية ٤٦.

(٤) سورة **النساء**، الآية ١٤١.

إلى اللّٰه تعالى، وبالتّالي: حصول القرب الإلهيّ ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[1]. وجميع الأهداف الأخرى، من قبيل: سيادة الدين الإلهيّ والقوانين في المجتمع، وتطبيق أحكام الشريعة، وتحقّق واستتباب الأمن الفرديّ والسياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والأخلاقيّ، وعبادة اللّٰه تعالى، ورفض الشرك والجهل والأهواء النفسيّة، وتقديم الخدمة لأبناء الجلدة؛ تصبّ في إطار هذا الهدف العظيم:

قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ﴾[2].

(١) سورة **البقرة**، الآية ١٥٦.

(٢) سورة **الانشقاق**، الآية ٦.

الفصل الرابع

أصول وقواعد الفكر والأداء السياسيّ

إنّ الفكر السياسيّ الفاعل والمنطقيّ هو الفكر المتميّز بالمرونة إلى جانب امتلاكه أصولًا ومبادئ ثابتة. بناءً على ذلك، وانطلاقًا من أنّ مشاكل الإنسان في مجال السياسة والحياة تتجدّد بتعاقب الأزمنة والعصور، وقد تمرّ الشروط والإمكانات بظروف زمنيّة غير متكافئة، لا بدّ للمفكّر السياسيّ أن يعمد إلى تحديد أهداف معقولة، ويتّخذ آليّات مناسبة لتحقيقها. وبعبارة أخرى: يجب عليه أن يبدي اهتمامًا بأصلَيْ «القدر المقدور» و«تقديم الأهمّ على المهمّ». ومن هنا، يتسنّى لنا التحدّث عن أفكار سياسيّة مختلفة لمفكّرين ينتمون إلى مدرسة فكريّة واحدة، وكذا البحث عن حدوث تحوّل في الفكر السياسيّ لمفكّرٍ ما في أفق زمنيّ مختلف؛ ولهذا السبب أَوْلى المفكّرون المسلمون عناية فائقة بهذه القضية، فقال **الخواجة نصير الدين الطوسي** في **الأخلاق الناصرية**:

«يجب أن نعلم بأنّ مبادئ مصالح الأعمال ومحاسن الأفعال لنوع البشر ممّا هو مقتضى نظام أمورهم وأحوالهم إما الطبع وإما الوضع؛ فأما ما كان مبدؤه الطبع فهو ما كان مقتضى عقول أهل البصيرة والتجربة وأرباب الكياسة، ولم يتغيّر باختلاف الأعصار وتقلّب السِّيَر والآثار، وتلك الأقسام التي ذُكرت أقسام الحكمة العملية. وأما ما كان مبدؤه الوضع، فإن كان سبب الوضع اتفاق رأي جماعة على ذلك، أطلق عليه اسم الآداب والرسوم؛ وإن كان السبب اقتضاء رأي رجل عظيم، كالنبيّ والإمام، سُمّي النواميس الإلهية؛ وهو على ثلاثة أصناف: أحدها [...] العبادات والأحكام، والثاني [...] المناكحات وباقي المعاملات، والثالث ما يتعلق بأهل المدن والأقاليم، نحو الحدود والسياسة. ويسمّى هذا النوع من العلم «علم الفقه». وبما أنّ مبدأ هذا الجنس من الأعمال هو الوضع لا مجرّد الطبع، فهو يتبدّل تبعاً لتقلّب الأحوال وغلبة الرجال

وتطاول الدهور وتفاوت العصور وتبدّل الأمم والدول»[1].

والنقطة المهمّة في هذا الكلام، الالتفات إلى وجود ضربَين من العناصر في الفكر السياسيّ: الضرب الأول يندرج في إطار الحكمة السياسيّة، وينطوي على أسس وقواعد وأصول ثابتة. والضرب الآخر يدخل في دائرة الفقه السياسيّ، ويشتمل على أفكار سياسيّة متغيّرة، فيتبدّل بتبدّل الأحوال والأيام والأمم والدول.

وكما نوّهنا سابقًا، فإنّ بعض أفكار علماء الشيعة وآرائهم قد كانت عرضةً للتغيير والتحوّل وفقًا لمقتضيات الزمان والمكان والأحوال؛ إلاّ أنّ تلك التغييرات قد جرت ضمن دائرة من المباني والقواعد والأصول الثابتة. وفيما يلي نتعرّض للأصول والقواعد الثابتة:

مفهوم القاعدة والأصل

استعمل الأصل في الفقه الشيعيّ في أربعة معانٍ على ما ذكر **زين الدين الجبعي العاملي** «الشهيد الثاني»:

الأوّل- الأصل بمعنى الدليل.

الثاني- الأصل بمعنى الراجح.

الثالث- الأصل بمعنى الاستصحاب.

الرابع- الأصل بمعنى القاعدة.

ومن الرابع قول الفقهاء: «لنا أصل»[2]. وفي هذه الدراسة، نعتبر الأصل والقاعدة بنفس المعنى.

فالقاعدة أصل كلّي، أو فقل: «إنّها أمر كلّي منطبق على جميع جزئيّاته عند تعرّف

---

(1) خواجة نصير الدين الطوسي، **الأخلاق الناصرية**، تصحيح وتنقيح: مجتبى المينوي وعلي رضا الحيدري، الصفحتان ٤٠ و٤١.

(2) زين الدين الجبعي العاملي «الشهيد الثاني»، **تمهيد القواعد**: الصفحة ٣٢. وقد تعرّض الملا مهدي النراقي إلى هذا البحث في كتاب «**جامعة الأصول**»: الصفحات ١١ إلى ٢٦.

أحكامها منها»[1]. ولا أقلّ من أنّنا نستطيع التحدّث عن صنفَين من القواعد: القواعد الفقهيّة والقواعد الأصوليّة، وعمدة الفوارق بينهما كالتالي:

١. القاعدة الفقهيّة تنطبق على مصاديقها بصورة مباشرة؛ أمّا القاعدة الأصوليّة فلا تعدو كونها واسطة لكشف الحكم.

٢. يمكن للمقلِّد أيضًا تطبيق القاعدة الفقهيّة على مصاديقها وجزئيّاتها؛ بينما يقع تطبيق القاعدة الأصوليّة على عاتق المجتهد. فعلى سبيل المثال، يتسنّى لغير المجتهد تطبيق «قاعدة القرعة» على مصاديقها دون محذور؛ في حين لا يؤدّي تطبيق قاعدة «حجّيّة خبر الثقة» من قبل غير المجتهد إلى الكشف عن الحكم.

٣. الهدف من القاعدة الفقهيّة بيان حكم المصاديق الجزئيّة؛ لكنّ الهدف من القاعدة الأصوليّة عمومًا بيان الأساليب الكلّيّة للاستنباط والاجتهاد[2].

فاعلية وتطبيق القواعد والأصول

الموارد التالية هي أهمّ مواطن تطبيق القواعد والأصول، خاصّةً من زاوية الحياة السياسيّة:

١- معرفة أحكام الحوادث الواقعة والمسائل المستحدثة:

وعلى هذا الأساس، وانطلاقًا من توصيات الأئمّة[3]، ما إن تطرأ الحوادث الواقعة حتّى يرجع علماء الشيعة إلى الأصول والقواعد الواردة في النصوص الدينيّة المأثورة عن الشارع المقدّس لوضع الحلول المناسبة لها. وكنموذج على ذلك، يحكم هؤلاء الفقهاء بحرمة تعاطي المواد المخدّرة استنادًا إلى قاعدة «**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**»، رغم أنّ المواد المخدّرة من المسائل المستحدثة.

---

(١) محمد أعلى بين عليّ التهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون**: ج ٢، الصفحة ١٢٩٥.

(٢) روح اللّه الشريعتي، «ماهيّة قواعد الفقه السياسي»، دورية **العلوم السياسية**: العدد ٢١، الصفحة ٩٤.

(٣) قال الإمام علي بن موسى الرضا عَلَيْهِ‌السَّلَامُ مخاطبًا أصحابه: «**علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع**». الشيخ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨، **أبواب صفات القاضي**، الباب السادس، ح ٥٢.

٢- الاستخراج السريع للجواب، من دون الرجوع إلى المجتهد:

فبوسع المقلّدين وغير المجتهدين توظيف القواعد الفقهيّة لاستخراج الأحكام في الحوادث والمصاديق الجزئيّة المستحدثة، متجنّبين بذلك المراجعات المتكرّرة للمجتهد، وواضعين حلولًا للمشاكل التي تواجههم وتواجه المجتمع في وقت قياسيّ. وبعبارة أخرى: للقواعد الفقهيّة حكم الموادّ القانونيّة الكفيلة بتنظيم العلاقات على المستوى العامّ والحياة الخاصّة أيضًا.

٣- ترسيخ القوانين السائدة في المجتمع:

في ظلّ ثبات الأصول والقواعد، ولا سيّما في مجال الفقه السياسيّ، تكون القوانين ثابتة وسارية المفعول من الناحية الشرعيّة، حتّى مع تغيير الحكّام والولاة. وفي صياغة أخرى، يمكن القول: تضفي هذه الأصول والقواعد نوعًا من الثبات على حياة المتشرّعين، كما يتمّ تأمين الاستقرار الذي تطمح له الحكومات عن طريق هذه القواعد والأصول؛ وإن لم يُعر معظم الحكّام الإيرانيين هذا الاستقرار اهتمامًا يُذكر.

٤- التوفيق بين قوانين الدول الإسلاميّة وعلاقاتها الدوليّة:

فإذا ما أُشيع استخدام أكثر القواعد والأصول بين المسلمين كافّة والدول الإسلاميّة أجمع، يمكنها أن تغدو أساسًا للتضامن والتوحّد والتآزر على الصعيد القانونيّ[١].

حدود القواعد والأصول

بعض الأصول والقواعد هي ذات نطاق واسع جدًّا، بحيث تغطّي مساحة المجال العامّ والمجالات الخاصّة على حدٍّ سواء، وذلك من قبيل قواعد: الوفاء بالعهد، نفي الضرر، نفي العسر والحرج، الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، مقدّمة الواجب، العدالة، نفي السبيل في أبعادها المختلفة، الرجوع إلى الخبير، تقديم الأهمّ على المهمّ، والقرعة[٢].

(١) روح الله الشريعتي، مصدر سابق: الصفحتان ٩٥ و٩٦.

(٢) لم يصدر إلى الآن تأليف مستقلّ بشأن القواعد السياسيّة، عدا مقال السيد روح الله الشريعتي؛ بينما أُلّفت منذ

بيد أنّ بعضها الآخر ذو نطاق محدود؛ ومن هنا، يمكن تقسيم القواعد بشكل عامّ إلى قواعد سياسيّة، واقتصاديّة، وثقافيّة، واجتماعيّة، وعسكريّة، وأمنيّة. فقواعد عدم الولاية لأحد على غيره، والتقيّة، وتأليف القلوب، والمشورة، والمصلحة، قواعد سياسيّة؛ في حين أنّ قواعد من قبيل: نفي السبيل، ونفي التمييز، يغلب عليها الاستخدام في مجال القضايا السياسيّة؛ ويطغى البُعد الثقافيّ والاجتماعيّ على قواعد أخرى، نحو حرمة الإعانة على المعصية، وجوب تعظيم الشعائر وحرمة إهانتها، قاعدة الدرء، قاعدة الجَبّ، قاعدة الإلزام، قاعدة الدعوة، وقاعدة التولّي والتبرّي؛ وإن اتّسمت بالبُعد السياسيّ أيضًا. وكمثال على ذلك، فإنّ التولّي والتبرّي قاعدة سياسيّة قبل أن تكون قاعدة كلاميّة، حتّى أنّها تندرج ضمن القواعد العامّة.

وفي هذا الإطار، ترتبط قواعد من قبيل: السلطنة على الأموال، والإحسان، ومن له الغُنم فعليه الغرم، بالقطاع الاقتصاديّ وبالشؤون الماليّة أكثر من غيرها؛ بينما تستعمل قواعد من قبيل: الصلح، وحصانة السفراء، والمقابلة بالمثل على الصعيد العسكريّ والأمنيّ والدبلوماسيّ غالبًا. ويكثر استعمال بعض القواعد والأصول في المجال السياسيّ، نحو قواعد المصلحة، والدفاع عن المسلمين والمستضعفين، ونفي السبيل، والوفاء بالعهد، والتعايش السلميّ، والحفاظ على حياة الدبلوماسيّين، والحلّ السلميّ للنزاعات الدوليّة، المقابلة بالمثل، والتقيّة.

وجميع هذه الأصول تصبّ في مصلحة أهداف السياسة الخارجيّة للإسلام، المتمثّلة بإبلاغ الرسالة، والتوحّد بين الدول والشعوب المسلمة، وتعزيز قوّة الأمّة الإسلاميّة بغية التمهيد لظهور الإمام المنتظر عجّل الله فرجه الشريف، وتشكيل الحكومة الإسلاميّة العالميّة.

والسؤال المهمّ الذي يتبادر إلى الأذهان هنا هو: هل تقف هذه الأصول والقواعد على مستوى واحد، أم أنّ بعضها مقدّم وحاكم على البعض الآخر؟

وعلى هذا الأساس، لو تمكنّا من استخراج وتنقيح القواعد والأصول الأساسيّة

= زمنٍ بعيدٍ كتب عديدة في مجال القواعد الفقهية، حوت القواعد المشار إليها وغيرها. ومن أبرز تلك الكتب، يمكن الإشارة إلى:

الشهيد الأول، **القواعد والفوائد**، تحقيق: عبد الهادي الحكيم؛ محمد حسن الموسوي البجنوردي، **القواعد الفقهية**؛ علي أحمد الندوي، **القواعد الفقهية**؛ أحمد بن مهدي النراقي، **عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام**؛ السيد مصطفى محقق داماد، **قواعد الفقه**؛ ناصر مكارم الشيرازي، **القواعد الفقهية**.

والمحوريّة، لاستطعنا تفسير وتحليل الفكر والأداء السياسيّ بإتقانٍ ووضوح أكبر. وفي هذا الإطار، سعى الشهيد الأوّل إلى ردّ جميع القواعد الفقهيّة إلى خمس قواعد فقط؛ لكن، من البديهيّ أنّ هذه المحاولة لا تشمل القواعد الأصوليّة، حيث يبدو تعذّر هذا الأمر في القواعد الأصوليّة؛ لأنّها واسطة في الاستنباط.

وكيفما كان، فقد ذهب **الشهيد الأوّل** إلى أنّ القواعد التالية هي القواعد الأساسيّة في الفقه، ومردّ جميع القواعد الأخرى إليها:

١. قاعدة تبعيّة العمل للنيّة.

٢. قاعدة المشقّة موجبة لليسر.

٣. قاعدة اليقين.

٤. قاعدة نفي الضرر.

٥. قاعدة العادة محكّمة[1].

ومردّ استعمال القاعدة الأخيرة إلى الموارد التي لم يبيّن فيها الشارع المقدّس حكم مسألةٍ ما، والمقصود أنّ الأحكام قد تتغيّر في بعض الموارد تبعًا لتغيّر العادات، حيث إنّ الموضوع قد تغيّر.

كما حاول **الشهيد الأوّل** تعيين مقاصد الأحكام والشريعة، ومن ثمّ إبراز معايير لإجراء القواعد، فذهب إلى أنّ مقاصد الشريعة خمسة (الضروريّات الخمس): ١- حفظ النفس، ٢- حفظ الدين، ٣- حفظ العقل، ٤- حفظ المال، ٥- حفظ النسب. فلم يأتِ تشريع إلاّ بحفظها؛ لذا، فالفقه يطرح مباحثه حسب هذه المقاصد. ثمّ أكّد على أنّ الفقهاء بحثوا من أجل حفظ النفس مواضيع القصاص، والدية، والدفاع؛ وتناولوا في سبيل حفظ الدين بحث مواضيع الجهاد، وقتل المرتدّ؛ وحرّموا المسكرات وأقاموا الحدّ عليها لحفظ العقل؛ ووضعوا من أجل حفظ المال أحكامًا بتحريم الغصب، والسرقة، والخيانة، وقطع الطريق، والحدّ والتعزير عليها؛ ولحفظ

(١) الشهيد الأول، **القواعد والفوائد**: ج ١، الصفحات ٧٤ إلى ١٥٢.

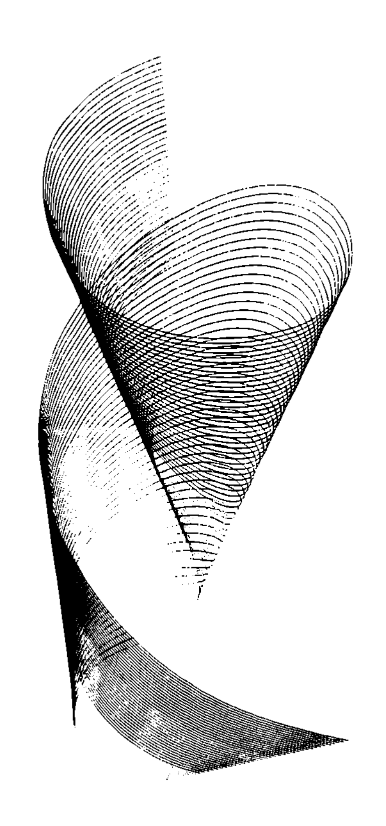
النسب وضعت أحكام تحريم الزنا، وإتيان الذكران، والبهائم، وتحريم القذف والحدّ على ذلك[1].

وهكذا، يرى **الشهيد الأول** أنّه يجب على الفقهاء والحكّام والقادة في المجتمع رعاية تلك المقاصد الخمسة؛ لأنّ حياة المجتمعات موقوفة على حفظ القيم والأصول، وهذه المقاصد الخمسة كفيلة بتطبيق كافّة الأصول والقيم في المجتمعات.

(١) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٣٨.

الباب الثالث

الظروف الموضوعيّة
لبلورة الفكر والأداء السياسيّ
لعلماء الشيعة في العصر الصفويّ



تمهيد

السؤال الهامّ المطروح في هذا الفصل يتمحور حول الشروط والخلفيات التي تبلور الفكر والعمل السياسيّ لعلماء الشيعة في العصر الصفويّ؛ فإذا ما اعتبرنا الفكر والأداء السياسيّ لعلماء الشيعة مجرّد نصٍّ، فهذا النصّ قد وجد في ظرف حصول نوع من الفجوة بين المجتمع والسياسة القائمة والتعاليم الدينيّة. ومن هذا المنطلق، رغم أنّ أبرز علماء الشيعة انتهجوا لونًا من التعايش مع الحكومة الصفويّة، وبرغم سعي السلاطين الصفويّين أيضًا إلى عدم خروج علاقتهم مع العلماء عن حدود علاقة التعايش السلميّ؛ لكن، لا يمكن إخراج تلك العلاقة عن دائرة التوتّر بين الدين والدولة أبدًا، وهذا التوتّر ليس بالأمر الجديد في العالم الإسلاميّ، بل مردّ ذلك إلى صدر الإسلام، حيث حدث تحوّل في نمط حكومة النبيّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ في تاريخ الخلافة الإسلاميّة.

وفي هذا الإطار، قال المفكّر الغربيّ **روسو** بشأن تلك الفجوة:

«أسّس النبيّ **محمّد** صلوات اللّه عليه نظريّات صحيحة وشيّد مؤسّسة سياسيّة جيّدة. فكانت الدولة من بعده تدار بشكل جيّد، وظهر اتّحاد بين الحكومة الدينيّة والدنيويّة؛ أي الشرعيّة والعرفيّة في زمن الخلفاء الذين أعقبوه، طالما أبدوا تمسّكًا بنهجه الحكوميّ. لكن، ما إن وهن العرب [...]، وتفوّقت عليهم الأمم الأخرى، لاحت إلى الآفاق بوادر الاختلاف مرّة أخرى. فتلك الخلافات كانت موجودة وإن لم تصل بين المسلمين إلى حجمها بين

المسيحيين، وهي أكثر بروزاً في مذهب التشيع، وتبدو متواصلة في بعض الدول مثل إيران»[1].

تحظى العبارة الآنفة بأهميّة من جهتين: الأولى، أنّ **روسو** بنفسه كان ملتفتًا إلى الخلاف العميق والتوتّر بين الدين والدولة لدى الشيعة، ولا سيّما في إيران. والثانية، وجود هكذا إشكاليّة في إيران، مع قطع النظر عن كلام **روسو**. ومع وجود تلك الإشكاليّة، لمَ لم يبادر علماء الشيعة في هذا العصر إلى التحرّك من خطاب الإصلاح نحو خطاب الثورة؟

سنحاول في هذا الفصل الردّ على هذا التساؤل الوجيه، وهو ما يرتبط إلى حدٍّ بعيدٍ بالفهم الصحيح للشروط الموضوعيّة لنشاط علماء الشيعة في هذا العصر والعصور السابقة له.

(١) جون جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، ترجمة: منو تشهر كيا، الصفحة ١٧١.

الفصل الخامس

الصفويّون بين سلّم الصعود ومنحدر الهبوط

بُنية النظام الملكيّ

ثمّة سؤال يطرح نفسه لدى محاولة شرح الظروف الموضوعيّة لنشاط علماء الشيعة ومدى اقتدراهم في العصر الصفويّ، ألا وهو: أوَ لم يكن بمقدور العلماء الشيعة إسقاط النظام الملكيّ والحكومة الصفويّة لو أرادوا ذلك؟

إنّ التأمّل في السؤال المذكور يستلزم البحث في موضوعين: أحدهما مصدر شرعيّة الحكّام الصفويّين، والآخر تحليل ماهيّة الدولة الصفويّة.

ففيما يتعلق بمصدر شرعيّة السلاطين الصفويّين، هناك إجماع تقريبًا حول كون مصادر الشرعيّة الصفويّة مركّبة؛ حيث بلغ الصفويّون الحكم بالعصبيّة الصوفيّة، ثمّ ما لبثوا أن اكتسبوا عناصر ومصادر أخرى للشرعيّة، وهي عبارة عن التشيع؛ لكنّ مصدر الشرعيّة هذا لم يستقرّ أبدًا؛ لذا فإنّ الدولة الصفويّة انهارت بزوال العصبيّة الصوفيّة[1].

هذا، وقد ذهب **جون فوران**- في رأيٍ بعيدٍ عن الدقّة- إلى أنّ الحكومة الصفويّة تستلهم شرعيّتها من ثلاثة مصادر أساسيّة، فقال:

«كانوا يعتبرون أنفسهم من أعقاب الإمام موسى الكاظم [عليه السلام]، الامام السابع للشيعة، بصفتهم وكلاء للإمام **المهدي** الغائب؛ وعلى هذا الأساس، كانوا يدّعون لأنفسهم لوناً من ألوان العصمة. وكانوا يعدّون أنفسهم مرشدين وقادة للجماعة الصوفية الصفوية؛ لذا كانوا

---

(١) رسول جعفريان، **الدولة الصفوية من الظهور حتّى الانهيار**: الصفحات ٤٥٣ إلى ٤٥٥.

يطمحون إلى إطاعة مطلق أتباعهم لهم [...]؛ وكانوا يعتقدون أنّهم من ذريّة يزدجرد، آخر الملوك الساسانيين (ويقولون: إنّ الامام الحسين ـ ثالث أئمة الشيعة ـ تزوّج من ابنة يزدجرد الثالث).

وفي زمن الشاه عباس الصفوي اتجهت الحكومة من المبنى الديني صوب الحكومة العالمية المطلقة وغير الدينية. وقال **شاردن** حول العقد المنتهي بعام ١٦٧٠م: «من المسلّم به أنّ العالم بأسره لم يشهد حكومة أكثر استبداداً وشمولية من حكومة المَلِك الإيراني». [...] إلا أنّ رجال الدين بدأوا منذ القرن السابع عشر بالمنافسة على السلطة الإلهية، فسلطوا الضوء في هذا المجال على الغموض الأساسي الذي كان يكتنف الإسلام الشيعي في تعاطيه مع المسائل المحورية للشرعية والسلطة»[١].

إنّ ما ذكره **جون فوران** لا يمثّل ثلاثة مصادر، بل هو المصدر المهمّ لحكومة المتصوّفة؛ أمّا عنصر القوميّة الإيرانيّة فلم يكن له قيمة في تلك الحقبة، كما أنّ جزءه الشيعيّ كان يعاني من أزمة حادّة فيما يرتبط بنظريّات النظام السياسيّ. ومع وجود مستويات خمسة للشرعيّة (النظام السياسيّ، القانون، البنية، العمّال، الدوائر)، لم يكن علماء الشيعة إذ ذاك ليمنحوا الشرعيّة إلى أيٍّ منها سوى إلى الأداء العادل، فهم لم يضفوا الشرعيّة على النظام السياسيّ للحكومة قطّ.

أمّا بشأن بنية النظام الملكيّ في العصر الصفويّ ومواصفاته، فهناك أكثر من نظريّة واحدة في هذا المجال؛ فمن أبرز النظريّات التي حاولت بيان الهيكليّة السياسيّة التقليديّة في إيران، يمكن الإشارة إلى: نظريّة الاستبداد الشرقيّ لـ **منتسكيو وويتفوغل**، نظريّة نمط الإنتاج الآسيويّ لـ **ماركس**، نظريّة البُنى السياسيّة التقليديّة لـ **باتريمونيال ماكس وبر**، نظريّة العصبيّة لـ **ابن خلدون**، نظريّة تبادل النخب لـ **بارَتو**[٢].

لكنّ كلّ واحدة من تلك النظريّات تكفّل بإيضاح أبعاد من ماهيّة الحكومة التقليديّة في إيران؛ ويبدو ـ لبعض الأسباب والملاحظات ـ أنّ القدرة الإيضاحيّة لنظريّة **ماكس وبر** أكثر

---

(١) جون فوران، **المقاومة الهشّة**، ترجمة: أحمد تديّن، الصفحة ٧٩.

(٢) علي رضا شجاعي زند، **الشرعية الدينية للحكومة والقدرة السياسية للدين**: الصفحة ١٥١- ١٩٩.

من غيرها من النظريّات الأخرى. ونورد فيما يلي تقرير السيد **كاتوزيان** لهذه النظريّة، والغرض الأساسيّ من ذلك ـ فضلًا عن إيضاح ماهيّة الحكومة الإيرانيّة في العصر الصفويّ ـ بيان مفهوم «النظام الملكيّ». وتتلخّص هذه النظريّة بالنقاط التالية:

١- لم يظهر النظام الإقطاعيّ الأوروبيّ في إيران مطلقًا؛ ذلك أنّ قسمًا واسعًا من الأراضي الزراعيّة كانت مملوكة للدولة بصورة مباشرة، ومنح قسم آخر منها إلى أصحاب الأراضي بإرادة الدولة نفسها. وبالتالي، بوسع الدولة في أيّه لحظة تشاء أن تنقل ملكيّة الأرض إليها، أو إلى ملكيّة شخصٍ آخر. بناءً على ذلك، ليس لصاحب الأرض حقّ التملّك، بل غاية ما هنالك، منحته الدولة هذا الحقّ، ولها أن ترجع فيه متى ما شاءت.

٢- أدّى هذا الوضع إلى عدم نشوء الطبقة الأرستقراطية المالكة في إيران، وعدم تقيّد الدولة برضا مثل تلك الطبقة ودعمها، بل على العكس من ذلك تمامًا، كانت السلطة الإقتصاديّة والسياسيّة لشريحة أصحاب الأراضي متوقّفة على إذن وإرادة الدولة.

٣- من الواضح أنّ الدولة لم تكن ممثّلة لأيّه طبقة أو شريحة أخرى، بدءًا بالتاجر والكاسب وانتهاءً بالعامل والرعيّة، بل كانت الدولة مستعمرةً للجميع بسبب احتكارها لملكيّة الأراضي.

٤- كانت الحكومة في أوروبا عمومًا مستندة إلى شرائح المجتمع؛ بينما في إيران، كانت الشرائح والطبقات متّكئة على الحكومة؛ وعليه، فمهما ارتفعت الطبقة في أوروبا زاد اعتماد الحكومة عليها، ومهما ارتفعت الطبقة في إيران زاد اتّكاؤها على الحكومة.

٥- وعلى هذا الأساس، كانت الحكومة فوق الطبقات (أي فوق المجتمع)، لا أنّها على رأسها فقط.

٦- وفي المحصّلة، لم يكن للحكومة خارج إطار ذاتها شرعيّة مستمرّة ومتواصلة؛ أي إنّ «شرعيّة» الدولة أساسًا ناشئة من واقع قدرتها على إدارة البلاد.

٧- ولهذا السبب، لم يكن للدولة قانون بمعنى الإطار الذي يقيّد قرارات الحكومة بحدود معيّنة، بل كان القانون عبارة عن رأي الدولة الذي من شأنه التغيّر في أيّ لحظة ممكنة.

٨- بما أنّ جميع الحقوق كانت بيد الدولة وحدها، فمن الطبيعيّ أن تلقى كافّة

الواجبات على عاتقها أيضًا، وعلى العكس من ذلك، لم يكن الشعب يستشعر واجبًا تجاه الدولة انطلاقًا من عدم امتلاكه حقًّا من الحقوق. بناءً على ذلك، كانت الطبقات الاجتماعيّة أجنبيّة عن الدولة، بل كانت تقف معها على طرف النقيض؛ ومن هنا، ما إن تتزعزع أركان الدولة ويدبّ الضعف في أرجائها وتتعرّض للانهيار، حتّى يشرع الجميع بالوقوف بوجهها ومحاربتها، أو لا أقلّ لا يسهم في الدفاع عنها.

٩- في مثل هذا النظام، لا تتمكّن الرأسماليّة من النموّ، ولا يمكن للصناعات الحديثة أن تبرز إلى الوجود؛ فلم يكن بالإمكان تكديس الثروة وجمعها في أمدٍ طويلٍ مع عدم حقّ الملكيّة والافتقار إلى الأمن الناشئ من إطار قانونيّ محدّد.

١٠- إنّ مجموع خصائص النظام الاستبداديّ أوجدت حركةً طبقيّةً كبيرةً في المجتمع؛ فكان لكلّ شخص في إيران، مهما كان تاريخه الطبقيّ والاجتماعيّ، أن يصبح وزيرًا أو رئيس وزراء، بل وملكًا أيضًا؛ وفي المقابل، يمكن لكلّ وزيرٍ أو رئيس وزراءٍ أو حتّى الملك أن يفقد منصبه وماله وروحه أيضًا، بل ويُمحى أثره وتنقرض عشيرته إلى الأبد. فالثارات المفضية إلى قتل الأب والابن والأخ والوزير التي شاعت في إيران ناشئة من هذه الحقائق؛ وذلك لعدم وجود ضابطة للأخذ بزمام السلطة سوى القوّة والسطوة.

١١- وبالتالي، فالمجتمع إذ ذاك كان مجتمعًا بعيدًا عن القانون وعن السياسة، وكأنّه وجد في زمنٍ لم يوجد فيه القانون ولا السياسة بعد.

١٢- سقوط حكومةٍ استبداديّة لا يؤدّي بالضرورة إلى تغيير النظام الاستبداديّ؛ لعدم وجود ضابطةٍ وآليّةٍ محدّدةٍ ومستقرّةٍ لانتقال السلطة[1].

وبالرغم من إمكان المناقشة في بعض تلك النقاط، خاصّةً النقطة السابعة والثامنة؛ إلا أنّه من الصحيح أنّ الحكومة في إيران، سيّما الحكومة الصفويّة، كانت حكومةً فوق الطبقيّة. بناءً على ذلك، لم تكن الحكومة ممثّلةً للعلماء ليتسنّى لهم القيام بكلّ ما يشاؤون أو إلزام الحكومة بفعل ما يريدون، بل إنّ أروع ما استطاع العلماء فعله في تلك الفترة هو تأمين بعض مطالبهم

---

(١) محمد علي (همايون) كاتوزيان، **اقتصاد إيران السياسي**، ترجمة: محمد رضا نفيسي وكامبيز عزيزي، الصفحتان ٧و ٨.

الإصلاحيّة في مجال الأمور الدينيّة وحقوق الشعب، انطلاقًا من شعورهم بحاجة الحكومة إلى العلماء والمذهب.

ويبدو أنّ علماء الشيعة هم الجماعة الوحيدة التي تمكّنت ـ اعتمادًا على قوّة المذهب في مطلع العصر الصفويّ فلاحقًا ـ من تحدّي السلطة الرهيبة للسلاطنة، والذود عن حقوق الشعب حيال تجاوز الحكّام. كما أنّ العلماء أيضاً هم من استطاعوا الحفاظ على استقلال إيران، اعتمادًا على الشريحة المتديّنة في العصر القاجاري والبهلوي عند تعرّض استقلال البلاد إلى الخطر، وكان السلاطين إمّا سماسرة يزايدون على بيع أوطانهم، وإمّا غير قادرين على فعل شيءٍ يُذكر[1].

مراحل السلطة

يشكّل ظهور الحكومة الصفويّة منعطفًا خطيرًا في التاريخ السياسيّ والدينيّ لإيران؛ فمن الناحية السياسيّة، صارت إيران بعد الإسلام ذات حكومة موحّدة ومستقلّة[2]، ومن الناحية الدينيّة، شهدت ارتقاء التشيّع الإماميّ الإثني عشري ليغدو هو المذهب الرسميّ للدولة، وفي الحقيقة امتزاج إيران والتشيّع في إطار مذهبيّ ـ قومي. ورغم أنّ العلل والعوامل المباشرة لتلك الظاهرة تعزى بطبيعة الحال إلى الهجوم العسكريّ للأتراك على غربي وشمال غربي إيران، وهجرة علماء الشيعة من بعض الدول العربيّة إليها؛ لكن، لا شكّ في حصول نوع من الإمتزاج والتجانس القويّ في أواخر الحكومة الصفويّة بين التشيّع والضمير الوطنيّ الإيرانيّ.

وفي هذه المرحلة بالذات، تشكّلت سلسلة من الفقهاء الإيرانيّين بظهور المحقّق الأردبيلي؛ لكن، وبرغم ذلك، لم يظهر المحتوى الدقيق للتشيّع المتّحد مع الهويّة الإيرانيّة ولم تبرز كلّ أشكال ظهوره في الأراضي الإيرانيّة في العصر الصفويّ؛ وإنّما تمكّن التشيّع الإيرانيّ بعد سقوط السلسلة الصفويّة من التخلّص من جميع قيود تبعيّته للدولة، واستطاع لملمة نفسه والسير في طريق تحديد ومعرفة مميّزاته الداخليّة[3].

---

(١) انظر على سبيل المثال: جون فوران، **المقاومة الهشّة**؛ حامد إلغار، **الدين والدولة في إيران (دور العلماء في العصر القاجاري)**، ترجمة: أبو القاسم سرّي.

(٢) آن. كي. أي. لمبتون، **المالك والمزارع في إيران**: الصفحة ٢١٢.

(٣) حامد إلغار وعدد من الكتّاب، **السلسلة البهلوية والقوى الدينية (برواية تاريخ كمبريج)**: الصفحات ٢١٧ إلى =

ويمكن تقسيم عصر الحكومة الصفويّة ضمن نظرةٍ كلّيّة إلى ثلاث مراحل، ومن ثمّ دراستها على ذلك الأساس:

١. مرحلة التأسيس والتثبيت، من السلطان **إسماعيل** الأوّل حتّى الشاه عباس الأوّل.

٢. مرحلة الاقتدار والازدهار، في زمن الشاه عباس الأوّل.

٣. مرحلة الانحطاط والانهيار، من السلطان **صفيّ** حتّى الشاه **حسين**(١).

وتعتبر المرحلة الأولى من المراحل المهمّة والأساسيّة في تاريخ السلسلة الصفويّة خصوصًا وإيران عمومًا، حيث جرت فيها أحداث كبيرة وكثيرة، منها: إقرار المذهب الشيعيّ الاثني عشري مذهبًا رسميًّا للدولة، إدغام التنظيمات الصوفيّة في النظام الحكوميّ المتمركز، التسوية بين الفئات التركمانيّة في الجيش (القزلباش) والفئات ذات الأصول الإيرانيّة (الإدارة)، توطيد أركان الدولة في الداخل والخارج، صدّ الهجمات الخارجيّة، وخاصّةً العثمانية ومنها واقعة جالديران عام ٩٢٠ ق/ ١٥١٤ م والّتي آلت إلى انهزام الشاه **إسماعيل** الأوّل، عقد صلح بين الشاه **طهماسب** والعثمانيّين عام ٩٦٢ هـ، انتقال العاصمة من تبريز إلى قزوين وغير ذلك.

وفي أواخر المرحلة الأولى، واجهت إيران لونًا من عدم الاستقرار والتذبذب، بفعل الاضطرابات الداخليّة من جهة، وعدم القدرة على مجابهة الحملات الخارجيّة من جهةٍ أخرى؛ غير أنّ الدولة الصفويّة استعادت أمجادها وعاشت فترة من التقدّم والازدهار في عهد الشاه **عباس** الأوّل في المرحلة الثانية من عمر الدولة الصفويّة، حيث قام بجملة من الأعمال، أهمّها: بسط الأمن في المجتمع وإعادة النظام إلى البلاد، إجراء إصلاحات شاملة في المؤسسة العسكريّة، إعادة بناء المنظومة الماليّة، طرد الأجانب من البلاد، نقل العاصمة من قزوين إلى أصفهان، وتوسيع رقعة التجارة الخارجيّة وتنظيمها وإنعاش اقتصاد البلاد.

ومع كلّ ذلك، يبدو أنّ مقدّمات انهيار الدولة الصفويّة قد بدأت في تلك المرحلة أيضًا؛ ذلك أنّ الشاه **عباس** الأوّل تعامل مع أبناء الملوك الصفويّين إمّا بالقتل أو فقء العيون أو الحبس

= ٢٢٠. ومن الجدير بالذكر أنّ المقالة المذكورة لحامد إلغار وردت تحت عنوان «القوى الدينية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر».

(١) راجر سيوري، **إيران في العصر الصفوي**، ترجمة: كامبيز عزيزي. يشار إلى أنّ هذا الكتاب أُلّف لغرض بيان المراحل المذكورة.

في قسم الحريم والحرمان من مزاولة النشاط السياسيّ؛ وبهذا، لم يترك بعد موته خلفًا قويًّا وقادرًا على إدارة الأمور. فصحيح أنّ **عباس** الأوّل تمكّن من إحراز تقدّم ملموس على الصعيد القياديّ، من خلال إقراره الحكومة المطلقة والاستفادة من ذكائه الذاتيّ الحادّ وقدرته الفرديّة الكبيرة؛ إلا أنّ سلبيات تلك الحكومة الاستبداديّة المتقوّمة بالغلبة، إلى جانب عوامل أخرى، كانت كبيرةً جدًّا بحيث وضعت تلك السلسلة على منحدر الهبوط والسقوط.

وبعد الشاه **عباس** الأوّل، تسلّم السلطان **صفي** مقاليد الحكم في الدولة الصفويّة، وفي عهده احتلّت الهند قندهار وأغارت الدولة العثمانيّة على بغداد وأحكمت قبضتها عليها؛ ما يدلّل على ضعف الجهاز العسكريّ والإداريّ وعدم صلاحية الشاه **صفي**. وفي نهاية المطاف، مات السلطان **صفي** متأثرًا بإسرافه في شرب الخمر وتعاطي المخدّرات.

وتلا الشاه **صفي** السلطان **عباس الثاني**، وكان مورد اهتمام **الفيض الكاشاني** والمحقّق **السبزواري**، حيث كان **السبزواري** يروم إصلاحه وتوجيه مسيرته. وقد سعى **عباس الثاني** إلى إجراء تعديلات على حكومته لإنهاء الاضطرابات والفوضى في البلاد؛ فاستطاع إعادة بناء الجيش واسترداد قندهار مرّة أخرى. ورغم ظهور بوادر تحسّن الأوضاع في عصره، بيد أنّه بصورةٍ عامّةٍ لم يتمكّن من ضمان إبقاء الصفويّة في سدّة الحكم. ومن هنا، ذهب بعض الباحثين إلى أنّ إجراءه لبعض الإصلاحات كان السبب وراء شروع انهيار الدولة الصفويّة بعد مماته[1]. وكان عاقبة أمره أيضًا الموت نتيجة الإفراط في شرب الخمر[2].

وفي أعقاب وفاة الشاه **عباس الثاني**، اعتلى السلطان **سليمان** عرش الحكومة، وفي هذه الفترة انبرى لأمر الوزارة الشيخ **علي خان زنغنة**، الوزير المصلح والمقتدر في التاريخ الإيرانيّ؛ لكنّ مساعي هذا الوزير لم تفلح في الحيلولة دون السير في منحنى الانهيار للدولة الصفويّة. فلم تلبث بعده كثيرًا، حيث انهارت بالكامل عام ١١٣٥ هـ/ ١٧٢٢ م في عهد الشاه **حسين**، إثر هجوم الأفغان الذين كانوا يخطّطون لذلك منذ زمنٍ بعيد، واحتلالهم للعاصمة أصفهان. وبعد تلك المرحلة، ورغم وجود أشخاصٍ يحملون اسم الشاه، لم تكن الحكومة الصفويّة إلا حكومة ظلٍّ يحكمها شاه مجرّد من السلطة.

---

(١) آن لمبتون، **المالك والمزارع في إيران**: الصفحة ١٧٨.

(٢) لمعرفة المزيد حول سيرة حياة السلطان عباس الثاني، انظر: أحمد فاضل، **الشاه عباس الثاني، حياته وعصره**.

جدول بأسماء ملوك السلسلة الصفوية

	الحاكم	سنة الحكم	المرحلة
١	إسماعيل الأول	١٥٠١م/ ٩٠٧ق	المرحلـة الأولـــى
٢	طهماسب الأول	١٥٢٤م/ ٩٣٠ق	
٣	إسماعيل الثاني	١٥٧٦م/ ٩٨٤ق	
٤	محمد خدا بنده	١٥٧٨م/ ٩٨٥ق	
٥	عباس الأول	١٥٨٨م/ ٩٩٦ق	المرحلـة الـثانـيـة
٦	صفي الأول	١٦٢٩م/ ١٠٣٨ق	المرحلـة الـثالـثـة
٧	عباس الثاني	١٦٤٢م/ ١٠٥٢ق	
٨	سليمان الأول (صفي الثاني)	١٦٦٦م/ ١٠٧٧ق	
٩	حسين الأول	١٦٩٤م/ ١١٠٥ق	
١٠	طهماسب الثاني	١٧٢٢م/ ١١٣٥ق	سلاطنة رمزيون في بعض المناطق
١١	عباس الثالث	١٧٣٢م/ ١١٤٥ق	
١٢	سليمان الثاني	١٧٤٩م/ ١١٦٣ق	الإيرانية
١٣	إسماعيل الثالث	١٧٥٠م/ ١١٦٣ق	
١٤	حسين الثاني	١٧٥٣م/ ١١٦٦	

ارتباط الحكومة الصفويّة بالعلماء

صحيح أنّ الدين والسياسة موضوعان مستقلان، غير أنّنا لا نريد التحدّث عنهما كظاهرتين مستقلّتين ومنفصلتين عن بعضهما البعض، بل نرغب في بحث طبيعة تعامل بين الدين والسياسة في سياق مؤسستين اجتماعيّتين. فالمؤسسات الاجتماعيّة ـ على ما يذكر علماء الاجتماع ـ فضلًا عن عملها الخاصّ بها، ترتبط وتتعاطى مع بعضها البعض، وتتبادل منتجاتها طبقًا لمتطلباتها واحتياجاتها؛ ومن هذا المنطلق، فالدين والدولة كانا على مرّ التاريخ يتعاملان

مع بعضهما البعض من حيث كونهما مؤسّستين اجتماعيّتين أيضًا. فمنتجات المؤسّسة الدينيّة من قبيل: الوجدان العام، الانسجام الاجتماعي، صناعة المُثُل، الرقابة الداخليّة، والأهمّ من كلّ ذلك: إعطاء الشرعيّة، كانت دائماً تمثّل حاجاتٍ أساسيّةً للمؤسّسات الأخرى، وخاصّةً المؤسّسة السياسيّة والحكوميّة؛ وفي المقابل، فإنّ منتجات المؤسّسة السياسيّة، كالسلطة، والحماية في سبيل الدعوة للدين، ونشر التعاليم الدينيّة، وتحقيق تطلّعات الدين، كانت في خدمة تلبية المتطلّبات الدينيّة على الدوام[1].

بداية، يجب القول: إنّه لم يكن لعلماء الشيعة أيّ دورٍ يُذكر في تشييد الدولة الصفويّة، بل تمكّن ملوكها من الإمساك بزمام أمور السلطة على أساس نظريّةٍ سياسيّةٍ خاصّة، تبلورت في دائرة التصوّف بين مرشد الصوفيّة ومريديه. فمبنى إطاعة القزلباش[2] للسلطان **إسماعيل** الصفويّ إيمانهم بأنّه رئيس «الخانقاه»[3] في أردبيل، لا التعاليم الاجتهاديّة للشيعة الإماميّة الإثني عشريّة. وبعد تأسيس الدولة الصفويّة وتجاوز شرعيّتها الابتدائيّة المستمدّة من مزيج من التعاليم الصوفيّة وبسط قدرة المتصوّفة على إيران، ارتأى الصوفيّون إدارة دولتهم عن طريق الشرعيّة اللاحقة. ويبدو أنّ مذهب وضع كلّ تلك المقوّمات في حوزة سلاطين الدولة الصفويّة، ومن غير الواضح ما هي الأسباب التي دعت الحكّام الصفويّين إلى الذهول عن مخاطر استمداد الشرعيّة من علماء الشيعة؛ لكن، يمكن القول: بأنّهم ربّما كانوا ينظرون إلى علماء الشيعة كما ينظر العثمانيّون إلى علماء أهل السنّة، أو أنّ المصالح المترتّبة على هذا التوجّه أكثر بكثير من الثمن الذي قد يدفعه هؤلاء الحكّام في حالة عدم انتهاج هكذا سياسة.

وفي هذا الإطار، تطرّق الباحث المعاصر في الشؤون الصفويّة **راجر سيوري** إلى بعض حيثيّات وملابسات هذا الموضوع، فقال:

«ما فعله الصفويّون في الحقيقة؛ أي إقرار التشيّع الاثني عشري مذهبًا رسمياً للدولة الصفوية، فتح الباب على مصراعية أمام احتمال نشوب نزاع بين المجتهدين والملوك في الفترة

---

(١) انظر: علي رضا شجاعي زند، مصدر سابق: الصفحة ١٨.

(٢) هي وحدات خاصّة من الجيش، وتعني أصحاب الرؤوس الحمراء بالتركية نسبةً إلى التاج او العمامة الحمراء التي يرتديها أتباع الطريقة الصوفية، وتربط العمامة باثني عشر لفّة تلميحًا للأئمة الاثني عشر.

(٣) ويطلق عليه «تكية» أيضًا، وهو معبد الصوفية الزهّاد لممارسة نشاطاتهم وطقوسهم العبادية.

اللاحقة؛ فالمجتهدون كانوا نوّاب الكمال المطلوب في التشيع الاثني عشري؛ أي حكومة الامام **المهدي** [عج]، والملوك ممثّلون لسنّة الحكومة العرفية القائمة في إيران قبل الإسلام. ومن هنا، يُتساءل: ما الذي دفع الصفويون إلى اتّخاذ هذا المنحى؟

هناك عدّة احتمالات في مقام الجواب: الأول- احتمال عدم امتلاكهم لخيارٍ آخر [...] فلو لم تُعلَن الحكومة الجديدة كحكومةٍ شيعيةٍ اثني عشريةٍ لواجهوا مخاطر سياسية كبيرة. والثاني- كما ذكر **آ.ك.اس. لمبتون** وغيره، أنّ السلطان **إسماعيل** الأول، أول حكّام الدولة الصفوية، إنّما اختار المذهب الاثني عشري كمذهبٍ رسميٍّ لدولته تمييزاً لها عن الإمبراطورية العثمانيّة ذات المذهب السنّي، ومنعاً لذوبانها فيها والانضواء تحت رايتها. [...] ومن هنا، فإنّ أحد المشاهد الطريفة في التاريخ الصفوي «الصراع البنّاء» في الدولة والحكومة بين نظريتين حكوميتين متضادّتين: إحداهما: نظرية الحكومة العرفية للملوك [...]، والأخرى: نظرية الحكومة الدينية للمجتهدين، حيث يرون الحكّام غاصبين للخلافة، وشرعية الحكومة بأيديهم فقط، بصفتهم نوّاباً للمهدي [عج] في الأرض»[1].

هذا، وقد حاول الملوك الصفويّون بسط نفوذهم على المؤسّسة الدينيّة من خلال استحداث مناصب حكوميّة لمراجع الدين، من قبيل منصب الصدر وشيخ الإسلام؛ لكنّهم لم يفلحوا في ذلك[2].

وفي المقابل، لما دُعي علماء الشيعة إلى التعاون مع الحكومة الصفويّة، كانوا منذ البداية يرون أنفسهم أرفع شأنًا من أولئك الحكّام؛ وكانت هذه القضية على درجة من الشهرة حتّى أنّ السلطان **طهماسب** اعترف في رساله بأنّ أصل الحكومة في الحقيقة للمحقّق **الكركي**، باعتباره نائب الإمام صاحب الزمان عجّل الله فرجه الشريف، وهو من عمّال **الكركي**؛ وذلك رغم كون المحقّق **الكركي** من العلماء العرب المهاجرين إلى إيران بدعوةٍ من السلطان الصفويّ الأوّل.

ولإيضاح طبيعة التعامل والعلاقة التي تربط بين ملوك الدولة الصفويّة وبين العلماء، نبسط الكلام فيما يلي على علاقة المحقّق **الكركي** بالدولة الصفويّة:

قدم الشيخ نور الدين علي بن الحسين **الكركي**، المعروف بالمحقّق الثاني (٨٧٠- ٩٤٠

---

(١) راجر سيوري، **في باب الصفويين**، ترجمة: رمضان علي روح اللهي، الصفحات ٦و٧ و١٤٧.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٤٩.

هـ)، وهو أحد علماء جبل عامل، إلى إيران تلبية لدعوة السلطان **إسماعيل**، مؤسّس الدولة الصفويّة عام ٩١٦ ق؛ ذلك أنّ الدولة الصفويّة في بداية ظهورها كانت بحاجةٍ ماسّةٍ إلى وجود فقهاء وعلماء شيعة، بحيث تكون لهم القدرة على نشر التشيّع وبسط نفوذه، لما كان يشكّل من ركيزة أساسيّة للقاعدة الشعبيّة للصفويّين في مقابل العثمانيّين؛ فجاءت دعوة المحقّق **الكركي** إلى إيران لتصبّ في هذا الإطار.

كان المحقّق **الكركي** أكثر العلماء المدعوّين نفوذًا وشهرةً وعلمًا[1]. وقد قام بإجراءات إصلاحيّة واسعة على الصعيد السياسيّ والاجتماعيّ والدينيّ، منها تأليفه كتابًا فقهيًّا قيّمًا حمل عنوان **جامع المقاصد** من أجل تأمين المتطلّبات الفقهيّة للحكومة؛ كتبه وقدّمه إلى الشاه ليكون قانونًا عمليًّا للبلاد. وجاء في مقدّمة هذا الكتاب:

ولما كان هذا الكتاب ممّا منّ اللّه عليّ بإنشائه في حرم سيدي ومولاي أمير المؤمنين، [...] واقعاً في أيام الدولة العالية السامية، القاهرة الباهرة، الشريفة المنيفة، العليّة العلويّة، الشاهيّة الصفويّة الموسويّة، أيّدها اللّه تعالى بالنصر والتأييد [...]. أحببت أن أجعله تحفةً، أؤدّي بها بعض حقوقها عندي، ووسيلةً لاستحصال الدعاء لها على مرور الأعصر، وذلك غاية جهدي، وأرجو أن تهبّ عليه نسمات القبول[2].

ومن الأعمال الإصلاحيّة الأخرى التي قام بها المحقّق الكركي، تأسيس مدارس علميّة متعدّدة، وإنعاش الحوزات العلميّة في بعض المناطق كأصفهان، وإعداد أكثر من أربعمائة عالم ديني[3]، كما أمر أن يعيّن في كلّ بلدٍ وقريةٍ إمام يصلي بالناس ويعلمهم شرائع الدين[4].

وبعد وفاة السلطان **إسماعيل** الأول عام ٩٣٠ ق، خلفه في الحكم ولده **طهماسب**؛ فكان له اهتمام بالغ **بالمحقّق الكركي**، وكتب فيه فرامين «أوامر» ملكيّة تقرّر أنّ طاعته واجبة ومخالفته في حدّ الشرك، ومن جملة تلك الفرامين:

---

(١) انظر في هذا المجال: محسن الأمين، **أعيان الشيعة**: ج ٨، الصفحة ٢٠٩؛ الميرزا حسن النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل**: ج ٣، الصفحة ٤٣٢؛ جعفر المهاجر، **الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي**.

(٢) المحقّق الكركي، **جامع المقاصد**: ج ١، مقدّمة المؤلّف.

(٣) الميرزا عبد اللّه الأفندي الأصفهاني، **تكملة أمل الآمل**: الصفحة ٢٩٣.

(٤) يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**: الصفحة ١٥٣.

«بسم اللّه الرحمن الرحيم. بما أنّ مؤدّى الحقيقة هو الانتماء إلى كلام الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، حيث قال: «**انظروا إلى من كان منكم روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً، قد جعلته حاكماً؛ فإذا حكم بحكم فمن لم يقبله منه فإنّما بحكم اللّه استخفّ، وعلينا ردّ، وهو رادّ على اللّه، وهو على حدّ الشرك**». فمن الواضح أيضاً أنّ مخالفة حكم المجتهدين، الحافظين لشرع سيّد المرسلين، في درجة الشرك؛ إذن، من يخالف حكم خاتم المجتهدين، ووارث علوم سيّد المرسلين، نائب الأئمة المعصومين، ومن لا زال اسمه كاسمه عليّاً عالياً، ولم يكن في مقام التبعيّة له، فهو ملعون ومطرود من هذا الوطن بلا شكّ، وسوف يؤاخذ على ذلك بسياساتٍ عظيمةٍ وتأديباتٍ بليغة. كتبه **طهماسب** بن الشاه **إسماعيل** الموسوي»[1].

ويتطابق مفاد هذا الحكم مع الفكر السياسيّ للمحقّق الكركي المبتني على مبدأ ولاية الفقهاء. وفي موضع آخر، قال **طهماسب للكركي**: «أنت اليوم أولى منّي بمقام السلطنة، كونك نائب الإمام، وأنا أحد عمّالك، أنفّذ أوامرك ونواهيك»[2].

ولمّا رأى **الكركي** تلك الأوامر وذلك الكلام من السلطان **طهماسب**، شرع ببذل مساعٍ أكبر لإصلاح الأوضاع السائدة في إيران. وفي هذا الصدد، كتب السيد **نعمة اللّه الجزائري**:

«أنا رأيت بعض الأوامر والأحكام التي كتبها المحقّق الكركي إلى حكّام وولاة المناطق المختلفة في إيران، وقد كانت جميعاً متضمّنة لقوانين العدل وكيفية سلوك الحكّام مع الناس، وبعضها متعلّق بأخذ الضرائب ومقدارها»[3].

وكتب **حسن بيك روملو** في **أحسن التواريخ** مادحًا المحقّق **الكركي**:

«كان له [المحقّق الكركي] مساعٍ جميلة ومتابعات طويلة في منع الفحشاء والمنكر، واستئصال الأعمال اللا مشروعة كشرب الخمر ولعب القمار، والترويج للفرائض الدينية، والمحافظة على أوقات صلاة الجمعة والجماعات، وبيان أحكام الصلاة والصيام، وتفقّد العلماء الأعلام، ورواج الأذان في المدن الإيرانية، وقمع المفسدين والجائرين»[4].

---

(١) محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنّات**: ج ٤، الصفحتان ٣٦٢ و٣٦٣.

(٢) عباس القمّي، **فوائد الرضوية**: الصفحة ٣٠٤.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٣٠٥.

(٤) **أحسن التواريخ**: الصفحة ٢٤٩.

وعلى هذا الأساس، وكما صرّح **المدرّسي الطباطبائي**، فإنّ السيرة السياسيّة **للكركي** تابعة لمدرسة فقهيّة جديدة أسّسها بنفسه، ومن ثمّ استطاع في إطار هذه المدرسة حديثة التأسيس القيام بأعمالٍ كثيرةٍ لحلّ المعضلات السياسيّة والاجتماعيّة.

والذي يبدو أنّ فقه **الكركي** يختلف عن فقه المراحل السابقة له من جهتين: الأولى- عمله على ترسيخ المباني الفقهيّة اعتمادًا على قدرته العلميّة الهائلة، بحيث كانت السمة البارزة لفقهه الاستدلال القويّ في كلّ مبحثٍ فقهيٍّ؛ فكان من جهةٍ يذكر الأدلّة والبراهين للآراء المخالفة، ثمّ ينقدها نقدًا عميقًا ودقيقًا، ومن جهةٍ أخرى، يثبت رأيه في كلّ موردٍ مدعومًا باستدلالٍ متقنٍ ومستحكم. والثانية- اهتمامه الخاصّ بالمسائل الباعثة على تغيير النظام الحكوميّ وأخذ الشيعة بزمام السلطة في إيران، من قبيل: حدود صلاحيّات الفقيه، صلاة الجمعة، الخراج والمقاسمة، حيث لم تحظ تلك البحوث بمكانةٍ مهمّةٍ في الفقه نتيجة عدم الابتلاء بها؛ فبحث المحقّق **الكركي** تلك المسائل وأمثالها بحثًا مفصّلًا في كتبه الفقهيّة نحو **جامع المقاصد** و**تعليق الإرشاد** و**فوائد الشرائع**، بل وكتب في بعضها رسائل مستقلّة[1].

وذهب **المدرّس الطباطبائي** كذلك إلى أنّ معظم الفقهاء والمجتهدين الذين تلوا المحقّق **الكركي** حتّى انتهاء العصر الصفوي تأثّروا بنهجه الفقهيّ، ومن أبرزهم يمكن الإشارة إلى الشيخ **البهائي** (المتوفي عام ١٠٣٠ هـ)، **مير داماد** (م ١٠٤٠ هـ)، **سلطان العلماء** المشهور بخليفة السلطان (م ١٠٦٤ هـ) والذي تسلّم منصب الوزارة لمدّة من الزمن، **المحقّق الخوانساري** (م ١٠٩٨ هـ)، **أقا جمال الخوانساري** (م ١١٢٥ هـ)، **والفاضل الهندي** (م ١١٣٧ هـ)[2].

لكنّ الطريف أنّ المحقّق **الكركي** لم يكن يرى الدولة الصفويّة دولة مشروعة، بل يرى أنّها في عداد الدول الجائرة، ومن هنا، يُطرح السؤال التالي: ما المبرّر الذي حدا بهذا العالم وباقي العلماء المعاصرين له إلى التعاون مع الدولة الصفويّة؟

يعتقد **الكركي** أنّ مساعدة الظالمين حرام، وكذا فإنّ قبول منصبٍ ما في الحكومات غير

---

(١) **الأرض في الفقه الإسلامي**: الصفحة ٦٧.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٦٧ و٦٨.

العادلة حرام إن جرّ إلى تقوية الظالم في ظلمه؛ غير أنّ الحرمة ترتفع إذا اطمأنّ الشخص بأنّ الاقتراب من الحكومة الجائرة والتعاون معها يمكن أن يسفر عن إجراء الحقّ، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ أي يؤدّي إلى الإصلاح. ولهذا، لما نقل قول العلامة **الحلّي** في كتاب **جامع المقاصد** حيث قال: «وتحرم [الولاية] من الجائر، إلا مع التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل أو بعض المؤمنين، فيجوز حينئذٍ اعتماد ما يأمره، إلا القتل الظلم». قيّد هذا القول باليقين قائلًا: «إذا علم ذلك علمًا يقينيًّا، كما صرّح به في المنتهى، وأمن من إدخال الجائر له فيما لا يجوز، وبدون ذلك يحرم»[1]. بناءً على ذلك، فهو لا يرى وجود حرمة ذاتيّة للعلاقة بحكومة الجور، وإنّما هي تابعة للهدف والدافع.

والنقطة الأخرى التي كانت مثار اهتمام المحقّق **الكركي** هي أنّه لو انضمّ المجتهد إلى حكومة الجور بداعي الإصلاح، فهو في الحقيقة نائب عن الإمام المعصوم في تنفيذ الأحكام، لا عن سلطان الجور؛ لأنّ الامام المعصوم هو السلطان الحقيقيّ، وهو من نصب الفقيه نائبًا له، ولا أثر لحكم الحاكم الجائر لأنّه حكم ظاهريّ[2].

ولم يكن **الكركي** أوّل من قال بتلك النظريّة، بل سبقه إليها عدد من الفقهاء الآخرين، كالشيخ **المفيد**[3] (٣٣٦- ٤١٣ ق)، والسيد **المرتضى**[4] (٣٥٥- ٤٣٦ ق)، والشيخ **أبو الصلاح الحلبي**[5] (م ٤٤٧ ق)، حيث كان كلّ أولئك الفقهاء على صلةٍ بحكومات عصرهم بنحوٍ من الأنحاء.

وشدّد الإمام **الخميني** (قدّس سرّه) على وجود دوافع إصلاحيّة ودينيّة لدى العلماء الّذين اقتربوا من الحكومات، فقال:

«وثمّة طائفة من العلماء الذين ضحّوا بمقاماتهم ومناصبهم والتحقوا بالسلاطين رغم مخالفة الناس لهم، حيث كان هدفهم الترويج للإسلام ونصرة المذهب الحقّ، مذهب التشيّع؛

---

(١) **جامع المقاصد**: ج ٤، الصفحة ٤٤.

(٢) انظر: **جامع المقاصد**: ج ٣، الصفحتان ٤٨٩ و٤٩٠.

(٣) الشيخ المفيد، **المقنعة**: الصفحة ٨١٢.

(٤) **رسائل السيد المرتضى**: ج ٢، الصفحات ٩٢ إلى ٩٤.

(٥) الشيخ المفيد، **المقنعة**: الصفحة ٨١٢.

فلم يكن أولئك من وعّاظ السلاطين أو علماء البلاط [...] لا ينبغي على الإنسان ما إن ينتهي إلى مسامعه بأنّ العلامة **المجلسي** ـ رضوان اللّه عليه ـ مثلاً أو **المحقّق الثاني** ـ رضوان اللّه عليه ـ أو الشيخ **البهائي** ـ رضوان اللّه عليه ـ قد كانت لهم علاقة مع السلاطين والحكومات أن يسارع إلى تصوّر حاجة مثل هؤلاء إلى الجاه والمنصب والعزّة، ليطلبوها من السلطان **حسين** أو الشاه **عباس**. كلا، فالأمر ليس كذلك، غاية ما هنالك أنّ هؤلاء ضحّوا في سبيل الدين [...] وبذلوا مهجهم في سبيل إشاعة هذا المذهب ونصرته [...] هذا العمل يهدف إلى إصلاح الناس وتهذيبهم، ولايعدّ تقرّباً إلى البلاط أبدا»[1].

لم تكن العلاقة بين الحكّام الصفويّين وعلماء الشيعة ذات وتيرةٍ واحدة؛ ففي حين كانت جميع المناصب تحت إمرة الشاه **عباس** نفسه في عصره، على إثر الاستبداد ومحاولة إحكام قبضته على مقاليد الحكم، سعت المؤسّسة الدينيّة إلى توسيع نطاق استقلالها في أواخر عمر الدولة الصفويّة[2]، إلى درجة أنّ مؤسّسة المرجعيّة والسلطة الدينيّة لم تتأثّر بسقوط الدولة الصفويّة، والسبب الرئيس الذي يقف وراء ذلك هو عدم اندماج علماء الشيعة في الحكومة الصفويّة؛ فكانوا يمارسون عملهم في إطار الأصول والقواعد والمباني والأسس الدينيّة على قدر الحاجة إلى نشر التعاليم الدينيّة السمحاء.

بناءً على ذلك، فالرؤية التي أفصح عنها بعض الباحثين، والّتي تؤكد على أنّ القدرة التنفيذيّة للعلماء اتّسمت بالقوّة تارةً وبالضعف أخرى بحسب المراحل الزمنيّة والعصور، ليست بالرؤية السديدة[3]. إذ ليس من الصحيح قياس هيبة وسطوة العلماء في تلك الحقبة بمدى قدرتهم التنفيذيّة؛ لأنّهم لم يكونوا راغبين بتقلّد المناصب الحكوميّة التنفيذيّة على كلّ حال، وإنّما يجب قياس قوّتهم في مجال واجباتهم الدينيّة؛ وعلى أساس هذا الملاك أخذت تلك القوّة

---

(١) **صحيفة النور**: ج ١، الصفحتان ٢٥٨ و٢٥٩. وأشار الإمام الخميني (قده) قبل ذلك إلى هذا الموضوع بعبارات أخرى مشابهة في كتاب «**كشف الأسرار**». انظر: **كشف الأسرار**: الصفحتان ١٨٦و ١٨٧.

(٢) رسول جعفريان، **الدولة الصفوية من الظهور حتّى الانهيار**: الصفحات ٣٧٤ إلى ٣٧٧.

(٣) مريم ميرأحمدي، **دين ومذهب در عصر صفوي/ الدين والمذهب في العصر الصفوي**: الصفحات ١٢٠ إلى ١٢٤. فذهبت هذه الباحثة إلى كون عصر الشاه عباس عصراً للسلطة بلا منازع، وعصرا طهماسب الأول وحسين الأول عصران لسطوة العلماء وقدرتهم التنفيذيّة الكبيرة؛ في حين أنّ مذهب التشيع اكتسب قوّة لا تُضاهى بغيرها في عصر الشاه عباس الصفويّ.

بالتزايد في جميع الأبعاد. وفي الحقيقة، بدأت سلسلة الفقهاء الإيرانيّين بالمحقّق **الأردبيلي** في هذا العصر، وتأسّست فيه الحكمة المتعالية، وأُلّفت فيه الكثير من المصنّفات؛ والأهمّ من كلّ ذلك، أنّ مؤسّسة المرجعيّة الدينيّة تمكّنت في تلك الفترة من الخروج من الأجواء التي تحكمها التقيّة إلى أجواءٍ علنيّة، وتحوّلت إلى قوّةٍ مستقلّة.

التدابير الإصلاحيّة في العصر الصفويّ

مع قطع النظر عن علماء الشيعة الذين كانوا في مركز ثقل الخطاب الإصلاحيّ في العصر الصفويّ، كان هناك مشاهير آخرون يحملون تلك الرؤية في العصر المذكور، منهم الوزيران الصفويّان المقتدران: **خليفة السلطان، والشيخ علي خان زنغنة**، حيث سنتعرّض في سياق البحث إلى نهجهما في هذا المجال من الزاوية الإصلاحيّة.

١- التدابير الإصلاحيّة لخليفة السلطان

كان علاء الدين السيد حسين بن رفيع الدين، المشهور بـ «**خليفة السلطان**» و«**سلطان العلماء**»، من كبار الفقهاء والسياسيّين الشيعة في العصر الصفويّ، وتأتي أهميّته من حيث كونه فقيهًا من جهةٍ ووزيرًا أعظم وقائدًا في الدولة من جهةٍ أخرى[١].

كان **خليفة السلطان** (١٠٠١- ١٠٦٦ ق) صهرًا للشاه عباس الأول، وقد انتُخب وزيرًا أعظم عام ١٠٣٣ عقب وفاة **سلمان خان**. وكان أبوه أيضًا يتولّى منصب الوزارة. استمرّ تصدّي **خليفة السلطان** للمنصب الوزاريّ طيلة فترة حكومة **عباس الأول** وعامين من حكومة **صفيّ الأول**، إلى أن نُحّي عنها ونُفي إلى مدينة قم[٢]. لكنّه ما لبث أن عاد إلى هذا المنصب الوزاريّ في أعقاب تولّي السلطان **عباس الثاني** لمقاليد الحكم، وبعد فتح قندهار على يد السلطان **عباس الثاني** وفي طريق العودة، عاجلته المنيّة في ولاية مازندران، فتوفّي فيها.

ومن أهمّ الأعمال الإصلاحيّة التي قام بها **خليفة السلطان**، يمكن الإشارة إلى الموارد التالية:

---

(١) لمزيد من الإيضاحات حول الموضوع، راجع: علي رضا الكريمي، «**خليفة السلطان، الفقيه والوزير الأعظم في العصر الصفوي**»، دوريّة الحكومة الإسلامية، السنة الثانية، العدد ٤ (شتاء ١٩٩٧)، الصفحات ٢٢٤ إلى ٢٤٨.

(٢) الميرزا عبد الله الأفندي الأصفهاني، **رياض العلماء**: ج ٢، الصفحة ٥٢.

١. تهذيب كتاب «الأخلاق الناصرية» لخواجة نصير الدين **الطوسي**. ذكر **خليفة السلطان** في مقدّمة كتابه الذي أسماه «توضيح الأخلاق» أنّه يروم تهذيب كتاب «الأخلاق الناصرية» بطلبٍ من السلطان. لكنّ إجراء مقارنة بين الكتابين يكشف عن عدم وجود اختلافٍ معتدٍّ به بينهما، ما يؤكد أنّه قام بعملٍ روتينيٍّ وقدّم الكتاب للسلطان بهدف إصلاح سلوكه[١].

٢. وقف الفساد الأخلاقيّ الذي استشرى في القصر أولًا وفي شخص السلطان ثانيًا، فكان جلّ همّ **خليفة السلطان** تعزيز مكانة علماء العصر ومحاربة الزيغ والانحراف. وفي هذا الإطار، حاول منع تعاطي الخمور في المقاهي والأماكن العامّة، فأخذ إيعازًا من السلطان في هذا الصدد[٢].

٣. تعيين من يتّسم باللياقة والعلميّة في المناصب الإداريّة في الدولة. فعيّن **الميرزا محمد طاهر القزويني** في منصب مؤرّخ الحوادث، كما عيّن أشخاصًا آخرين معروفين في مناصب أخرى[٣].

٢- التدابير الإصلاحيّة للشيخ علي خان زنغنة

عُيّن الشيخ **علي خان زنغنة**[٤] (١٠٢٠- ١١٠٠ ق) من قبل السلطان عباس الثاني حاكماً على كرمانشاه عام ١٠٦٤ هـ، بعد أن عُرف كقائدٍ عسكريٍّ ناجحٍ وشجاع. وقد عُيّن في المنصب الوزاري عام ١٠٧٩ (أو ١٠٨٠ أو ١٠٨٤) ه في غضون الأوضاع المتفاقمة والاضطرابات التي عمّت البلاد، فكرّس كلّ جهوده لإصلاح الأمور وإعادة النظام واستتباب الأمن؛ لكنّه عُزل

---

(١) توجد نسخة من كتاب **توضيح الأخلاق** لخليفة السلطان في قسم النسخ المصوّرة في مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي في قم المقدسة، تحمل الرقم ٣٣٧.

(٢) **سيرة السلطان عباس**: الصفحة ١٨.

(٣) لمزيد من المعلومات عن أسماء أولئك الأشخاص، انظر: **روضات الجنّات**: ج ٤، الصفحة ٣٨٤.

(٤) لمعرفة المزيد عن هذا الشخص، انظر: علي رضا الكريمي، دراسة حول الشيخ علي خان زنغنة، دوريّة **الحكومة الإسلامية**، العدد ٣، الصفحتان ١٥١ و١٦٤؛ علي رضا الكريمي، دراسة حول وزارة الشيخ علي خان زنغنة، الوزير الأعظم للشاه سليمان الصفويّ، أشهر وزير أعظم في العصر الصفوي؛ رسول جعفريان، **الصفوية من الظهور حتّى الانهيار**، الصفحات ٩٠٥ إلى ١١٣٥؛ **سلسلة التاريخ الإسلامي**، ج ٤، الصفحات ٣٥٥ إلى ٣٦٠.

من منصبه بعد عامين من قبل السلطان **سليمان**، وصار جليس الدار. وذكرت لعزله أسباب متعدّدة، منها عدم موافقته على شرب السلطان للخمر، أو على الأقلّ عدم مشاركته إياه في هذا العمل، وذهب مندوب الشركة الإنجليزيّة إلى أنّ عزله جاء على خلفية اعتراضه على سمل السلطان لعيون ولده وجرحه لزوجته. غير أنّه أعيد إلى الوزارة بعد أمدٍ قصيرٍ قبل أن يعيّن له بديل. وفي الجملة، استلم **الشيخ علي خان** مقاليد الوزارة زهاء عشرين عامًا.

وعن مواصفات **الشيخ علي خان**، قيل: إنّه كان شخصًا عاقلًا جدًّا، وفطنًا، ومدبّرًا، ومتديّنًا، ومتّقيًا، لا يرضى بالفساد، ولا يرضخ للتوصيات، ولا يقبل بالهدية أو الرشوة. ومن أبرز ما اشتهر به ـ كما ورد ذلك في جميع المصادر المتحدّثة عنه ـ امتناعه الشديد عن تعاطي الخمر.

أمّا أهمّ ما قام به من أعمالٍ إصلاحيّةٍ فكالتالي[1]:

١. عمل على إيجاد وتعزيز مركزيّة السلطة في النظام الإداريّ في إيران، وفي هذا السياق، واصل مسيرة تحوّل «الممالك» إلى «خاصّة»، وطهّر ذلك النظام من الفساد الإداري نظير الارتشاء.

٢. أحدث إصلاحاتٍ في النظام الاقتصاديّ الإيرانيّ، وسيطر على الميزانيّة منظّمًا ما يدخل إليها وما يخرج منها من عائدات ومصروفات، فما كانت الدولة لتتخلّص من الأزمة الاقتصاديّة التي حلّت بها لولا تدبيره؛ فأعاد ملء الخزينة الحكوميّة بالأموال، وأصلح النقد المتداول، وجعل عوائد الدولة تفوق نفقاتها، وضاعف من إنتاج بعض البضائع نحو المحاصيل الزراعيّة.

٣. قام بسلسلة من الإصلاحات في الجيش، فنظّم دفع الرواتب للعسكريّين، وزاد من أعدادهم، وأعاد بناء المدفعيّة بشكلٍ قويٍّ؛ وبالتالي، تمكّن بهذا الجيش القويّ الذي أعاد بناءه على أسسٍ رصينةٍ من القضاء على الاضطرابات في البلاد، وصدّ هجمات الأعداء وخاصّةً من الدول المجاورة، وفي النتيجة، الحفاظ على الدولة الصفويّة من السقوط والانهيار.

---

(١) انظر: علي رضا الكريمي، **دراسة حول وزارة الشيخ علي خان زنغنة**.

٤. انتهج استراتيجيّةً حكيمةً جدًّا في السياسة الخارجيّة الإيرانيّة، خاصّةً حيال الدول الأوروبيّة، ومن ثمّ الدول الآسيويّة، ما أوجد نوعًا من التوازن في نفوذ الدول الأوروبيّة في إيران، وبالتالي، تأمين المصالح الإيرانيّة.

الفصل السادس

تحليل أسباب سقوط الدولة الصفويّة

رؤية المحقّق السبزواري

كان الهاجس الأساسيّ لعلماء الشيعة في العصر الصفويّ متمثّلًا في الإصلاح، وأول ما يتبادر إلى ذهن المصلح الانحطاط وسبل الخروج منه. وفي هذا الصدد، كان دور المحقّق **السبزواري** (المولى محمد باقر بن محمد مؤمن، المتوفي ١٠٩٠ هـ) أبرز من غيره من العلماء الآخرين؛ فطغت على فكره مسألة انحطاط الدولة الصفويّة، بل والتنبّؤ بانهيارها نوعًا ما. لذا سنشرح بدايةً رؤية هذا العالم في هذا المجال، ثمّ نشير إلى آراء العلماء الباقين.

ألّف المحقّق **السبزواري** كتابًا تحت عنوان **روضة الأنوار العباسية** في آداب وسلوك الملوك، وهو يقع في مقدّمةٍ وقسمين، وممّا جاء في مقدّمة الكتاب:

«مقدّمة، في بيان الحكمة والتدبير الإلهي في وجود الملوك والسلاطين، والفوائد المترتّبة على ذلك، وذكر علل دوام وثبات الملك والسلطنة، وتفصيل بعض أسباب زوال واختلال الملك؛ ليتسنّى للمباشر في أمور السلطنة الالتزام بأسباب بقاء وثبات الدولة والاحتراز عن دواعي الزوال الانهيار».

وورد في مطلع القسم الأول وفي شرح محتواه:

«القسم الأول، فيما يلزم على الملوك والسلاطين لإحراز الفلاح والنجاة في الآخرة والربط بالذات الأحديّة؛ ليكون تحصيل ذلك موجباً للثواب ورفع الدرجات، والنجاة من العذاب والانتقام الإلهيّ. والأمور المذكورة فيما يلي توجب انتظام أمور الملك ودوام أيام السلطنة في الدنيا، وإهمالها يوجب اختلال أمور الملك والدين معاً».

وجاء في مستهلّ القسم الثاني من الكتاب:

«القسم الثاني، في القواعد والآداب التي يلزم رعايتها على الملك للمحافظة على ملكه، والسيطرة على حدود سلطنته، وحفظ معاقد الحكومة، وترسيخ ركائز الدولة، وتأسيس دعائم الحكومة، سوى ما ذُكر في القسم الأول».

وكما هو ملاحَظ ممّا مرّت الإشارة إليه، فإنّ الهمّ الأساس للمحقّق **السبزواري** انصبّ على تدوين أصولٍ ومبادئ تسهم في ديمومة وبقاء المملكة والحكومة وتحول دون انهيارها.

ويبدو أنّ المحقّق **السبزواري** يرى أنّ بعض أسباب ودواعي زوال وانهيار الحكومة والنظام السياسيّ ذات منشأ اقتصاديٍّ، أهمّها كالتالي:

«١- بخل ودناءة السلطان. فحينما يبخل الحاكم، تُعرض عنه الطباع، وتزول مودّته من القلوب، ولا يعد بمقدور العسكر التفاني في سبيله والتضحية من أجله طوعًا ورغبةً.

٢- إسراف الحاكم وكثرة عطاياه. فإذا ما سار السلطان على وتيرة الإسراف والتبذير والبذخ، ولم يلحظ التوازن بين المداخل والمخارج، ما يسفر عن التأخّر في دفع رواتب الموظفين والجنود وغيرهم، سيؤدّي ذلك إلى التمرّد العسكريّ على السلطة، وبالتالي انهيار الدولة. وعلى هذه الشاكلة ما لو أُفرغت الخزينة الماليّة، أو هجم عدوّ قويّ على تلك الدولة؛ إذن، يجب على الحاكم التقليل من مصاريفه، والحدّ من التبذير والإسراف والعطاء اللامبرّر، والسعي الدؤوب لإعمار مملكته»[1].

كما أكّد **السبزواري** على وجود عوامل سياسيّة واجتماعيّة وأخلاقيّة لزوال وانهيار الحكومات، يمكن استخلاصها بالنقاط التالية:

١. اجتياح الفوضى وعدم الاستقرار وتفرّق الرعيّة.

٢. أعظم أسباب زوال المُلك وانهيار الحكومات الخصومة والعداء والنزاع بين الأمراء وخواصّ الملك والحاكم؛ إذ قال الحكماء: أعظم أسباب بقاء المُلك توافق الأحبّاء وتنازع الأعداء؛ لأنّ الموظفين والعمّال حينئذ سيصرفون طاقاتهم على إقصاء الآخر لا القيام بأعمال الدولة.

---

(١) انظر: المحقّق السبزواري، **روضة الأنوار العباسية**، تحقيق وتصحيح: نجف لك زائي، الصفحات ٣٤ إلى ٦٣.

٣. ظلم الملك والسلطان؛ ذلك أنّ الظلم يفضي إلى دمار الدولة، ودمار الدولة يؤدّي إلى تشتّت الرعيّة؛ وإذا ما دُمّر المُلك وتفرقت الرعيّة، تلاشت الخزينة وساء حال الجيش؛ وفي هذه الحالة تكون الدولة عرضةً لحملات الأعداء الطامعين ومسرحًا لهجماتهم التي تنتهي بالقهر والاستيلاء.

٤. ظلم عمّال الدولة والموظفين فيها.

٥. فظاظة الملك وغلظته، خاصّةً مع الأمراء والخواصّ والأعوان؛ لأنّ ذلك يؤول إلى استياء الخواصّ وامتعاض الحاشية من الملك، وبالتالي، قد يقرّرون قتله والثورة عليه.

٦. قيام الملك والحاكم بتغيير أعمال الخير إلى أعمال شرّ وسوء، أو قطعه لخيراته عن الناس.

٧. لما تكون هناك معاملات كلّيّة لم يجرِ البتّ فيها بعد، ويكون هناك توجّه للإصلاح والترميم لترتيب الأمور ومنحها بُعدًا تنظيميًّا؛ لكنّ الحاكم لم يتّجه صوب إصلاح الأوضاع القائمة كما ينبغي، تاركًا الأمور على ما هي عليه، ساعيًا لتحقيق شهوةٍ من شهواته، أو مرجّحًا فراغاً على عمل، والحال أنّه ما لم يتمّ الفراغ عن جميع المهامّ الحكوميّة وإيصال الأمور إلى نصابها، لا يجب على العاقل أن يتّبع فراغًا أو يحصّل شهوةً ولذّة.

٨. انهماك الملك بالشرب واللهو واللذائذ والترف، وغفلته عن إدارة شؤون البلاد.

ومن الناحية الدينيّة، ذهب إلى وجود جملة من الأسباب والعوامل المؤدّية إلى سقوط الدولة الحاكمة، هي كما يلي:

١- عدم شكر النِّعَم الإلهيّة. فشكر كلّ نعمةٍ لا بدّ أن يتناسب مع حجم تلك النعمة، فكلما عظمت النعمة والإحسان الإلهيّ على العبد، تطلبت شكرًا أكبر؛ وبما أنّ اللّه تعالى أنعم على الملوك بأنواع النعَم العظيمة، فيجب أن يقدّموا له الشكر الجزيل على كلّ نعمةٍ من تلك النعَم الكثيرة. وشكر نعمة السلطة والحكومة يكون بالأخذ بأيدي الضعفاء، وقطع أيدي المتغطرسين من أن تطالهم، وإنصاف المظلومين، وعدم الغفلة عنهم. كما يجب على السلطان تأصيل دين الحقّ وتقوية شوكته، ومحاربة البدع والقضاء عليها، والتواضع إزاء تلك النعَم الوافرة. وأمّا شكر نعمة الأموال فبمساعدة الفقراء والمساكين والمحرومين، وغيرهم.

٢- الغرور والتكبّر؛ لأنّه يبعث على نسيان القوة الأساسيّة التي تقف فوق الكلّ؛ أعني: اللّه جلّ جلاله، كما يتسبّب في الاستخفاف بالعدوّ، وفي نهاية المطاف الهزيمة والاندحار.

٣- تجرّي الحاكم على الفسوق والمعاصي، وعدم اتّباعه الأحكام الإلهيّة، وركونه إلى الطغيان والعصيان.

ومن الناحية الإداريّة، ذكر أنّ تفويض الأعمال إلى من هم ليس بأهل للعمل، أعمّ من كونهم ظالمين أو غير مختصّين (جاهلين به) أوغير أمناء أو متّصفين بالدناءة، باعث على زعزعة قيادة البلاد وإثارة الإضطرابات فيها.

ومن العوامل الأخرى المؤدّية إلى انهيار الدولة، قلّة العسكر أو كثرته المفرطة، إذ القلّة تجعل الجيش عاجزًا عن تلبية الحاجة، والكثرة المفرطة من شأنها أن تجعل رواتبهم غير كافية لسدّ احتياجاتهم. ومنها أيضًا عدم عناية الحاكم بشؤون الجيش، وعدم التزام أفراد الجيش بالتدريب العسكري وانشغالهم بأعمال أخرى.

وفضلًا عن تأكيد **السبزواري** على لزوم تجنّب عوامل الانهيار، طرح جملة من السبل العملية لترسيخ دعائم الدولة وتوطيد أركانها، نشير إلى أبرزها:

١- ضرورة امتلاك قوّة عسكريّة ضاربة. انطلاقًا من أنّ هذا العالم لا يعهد الاستقرار والثبات، وإنّما يتقوّم بالتغيّر والتبدّل المستمرّ، فليس من الحكمة والعقل أن يركن الحاكم إلى الغفلة ويخلد إلى السكون والهدوء ولا يبادر إلى إعداد الجيوش وتنظيم أمورها لوقت الحاجة، حتّى لو مرّ بفترة هدوء ولم تصادفه ثورة أو انقلاب أو هرج ومرج؛ ذلك أنّ هذا الأمر من الخيال والوهم والضعف، ولا يتّفق مع قانون الحكمة والعقل.

٢- تطوير وتنمية التجارة على الصعيدين الداخليّ والخارجيّ. قال المحقّق **السبزواري** في هذا الصدد:

«عندما يكون سلوك الحاكم وأتباعه مع السيّاح الوافدين إلى البلاد مبتنياً على حسن الضيافة والاستقبال، يزداد تردّد أولئك من جميع الأطراف والجوانب على تلك الدولة، ويكثر توطّن الناس في ملك هذا الحاكم، فيسهم ذلك في كثرة الإعمار والنموّ ... وتنكشف من خلاله أخبار الغرباء والأعداء ... وينقلب الملوك الأعداء إلى أصدقاء ... وشرط تدبير التجّار انتهاج

الحاكم معهم سبيل العدل والإحسان، وأخذه منهم أقلّ ما يمكن أخذه من الأموال والضرائب المفروضة عليهم، وإلغائه لكلّ ما من شأنه أن يسيء إلى علاقته بهم كالبدع؛ وعليه أن يسعى لجعل حسن سلوك الملك وعمّال الديوان والحكّام معهم أمراً معروفاً ومشهوراً، لما لذلك من فوائد جمّة ... منها دوام النعمة وبقاء الدولة».

ولا شكّ في أنّ ذلك متوقّف على تحقّق جملة من الشروط، منها وفاء الملك بتعهّداته والتزاماته، وتوفير الأمن للتجّار الأجانب وإن كانوا من غير المسلمين، وتعيين أشخاصٍ أقوياء ومحنّكين في المناصب الإداريّة، وبخاصّةٍ في الثغور والحدود مع الدول الأخرى.

٣- تقليل السلطان والعاملين في البلاط الملكيّ من أوقات الفراغ والبذخ والترف واللهو.

٤- امتلاك جهاز مخابراتيّ قويّ والحفاظ على الأسرار.

٥- امتلاك دبلوماسيّة قويّة.

٦- ضرورة التشاور في شؤون الدولة.

٧- وجود ظاهرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٨- العدل؛ «فمن تزيّن من الملوك بصفة العدل، كانت أيام حكومته طويلةً عادةً». وذكر المحقّق **السبزواري** تسع فوائد لعدل الملك والحاكم، أحدها العمران وطول البقاء.

هذا، وقد قسّم المحقّق **السبزواري** عوامل بقاء الدولة بصورةٍ مختصرةٍ إلى ثلاث فئات هي:

١. العوامل الباطنيّة الدخيلة في الحفاظ على الدولة والملك، وهي عبارة عن إصلاح الملك لسرّه وباطنه مع اللّه عزّ وجلّ، بحيث يحرز رضا اللّه تبارك وتعالى عنه.

٢. العوامل الظاهريّة الدخيلة في الحفاظ على الدولة والملك، وهي عبارة عمّا يلي: أ) المحافظة على الرعيّة؛ ب) المحافظة على الخزينة؛ ج) المحافظة على الجيش؛ د) تعيين الأكفّاء والخبراء في المناصب الإدارية والعسكرية وغيرها.

٣. العوامل الظاهريّة والباطنيّة معًا الدخيلة في الحفاظ على الدولة والملك، وهي عبارة عن: أ) العدل والإحسان؛ ب) الحيلولة دون تجاوز الجائرين والظالمين.

والطريف أنّ تحليل المحقّق **السبزواري** لعلل وعوامل بقاء وانهيار الحكومات كان قد

سبق سقوط الدولة الصفويّة عام ١١٣٥هـ بستين عامًا. وسنحاول فيما يلي مقارنة الأسباب التي ذكرها المحقّق **السبزواري** لسقوط وانهيار الدول والحكومات مع تحليل بعض المفكّرين الآخرين الذين أدلوا بدلوهم في مجال أسباب سقوط الدولة الصفويّة؛ لكي يتّضح لنا مدى متانة رأي وتحليل هذا العالم في هذا المجال.

رؤية كروسينسكي

كروسينسكي أحد الشخصات الأجنبيّة التي كانت تقطن محافظة أصفهان إبّان احتلالها من قبل الأفغان، فذكر هذا الرجل في رحلته عوامل متعدّدة لسقوط الدولة الصفويّة؛ منها:

١. الانقسام والعداء الشيعيّ السنّي.

٢. تعاطي السلاطين والعاملين في البلاط الملكيّ عمومًا للخمر.

٣. سيرة السلطان حسين بصورةٍ عامّة، حيث لم يوعز بقتل شخصٍ واحدٍ طيلة فترة حكمه، بل لم يكن يجرؤ على قتل دجاجة.

٤. عدم إبداء ملوك الدولة الصفويّة اهتمامًا بتطبيق المسائل الشرعيّة.

٥. النزاعات الداخليّة بين الخواصّ والعاملين في البلاط وأمناء الدولة[1].

رؤية مير محمد حسين خاتون آبادي

ورد في تحليل **مير محمد حسين خاتون آبادي**[2] (المتوفي ١١٥١هـ) لأسباب سقوط الدولة الصفويّة: أنّه لما لم تشكر الحكومة والناس وفرة النِّعَم في العصر الصفويّ، وأصيبوا بالغفلة والذهول، استشرى الفتنة والفساد في كلّ مكان، وانقلبت «النعمة» إلى «نقمة». كما وهنت إذ ذاك مكانة علماء الدين، حتّى لم يعد بمقدورهم فعل شيءٍ يُذكر[3].

ومن الواضح أنّه كان ينظر في تحليله للأمور من زاويةٍ دينيّة.

---

(١) **رحلة كروسينسكي**: الصفحات ٢٣ إلى ٢٦.

(٢) حفيد العلامة المجلسي لابنته، كان في أصفهان حين احتلالها من قبل الأفغان. أنظر: رسول جعفريان، **علل سقوط الصفويين (جزاء الأعمال)**: الصفحة ٢٥.

(٣) انظر: محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنّات**: ج ١، الصفحة ٣٠٠.

رؤية الشيخ يوسف البحراني

ذهب العلامة **البحراني** (١١٨٦ هـ) إلى أنّ الدولة الصفويّة بدأت بالانهيار عقب وفاة العلّامة **المجلسي**؛ فعندما كان هذا العالم على قيد الحياة كانت تلك الدولة تتمتّع بالقوّة والصلابة؛ إذ كان **المجلسي** صارمًا وحازمًا في ترويج الأحاديث وتطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة، وتميّز السلطان حسين بالافتقار إلى الحنكة والتدبير من جهةٍ ثانية[1]. وقال **رسول جعفريان** محلّلاً تلك الرؤية: «كان المجتمع في العصر الصفويّ مجتمعًا دينيًّا، وقوام المجتمع الدينيّ بالعناصر المغذّية للفكر الدينيّ؛ فإذا ما تضرّر أفراد هذا المجتمع تتزعزع أركانه وتضعف أسسه».

والنقطة المهمّة في هذا المجال، هي أنّ سقوط أو بقاء حكومةٍ ما غير موقوف على تواجد أو فقدان عاملٍ واحد؛ ذلك أنّ **جعفريان** نفسه نوّه إلى أنّ هناك ـ في مقابل نظريّة الأزمة ـ من ربط بين شدّة نفوذ العلّامة **المجلسي** وبين سقوط الدولة الصفويّة، نحو **إدوارد براون**[2] **وذبيح اللّه صفا**[3]؛ لكنّ هذا الرأي لا يصمد أمام النقاش، كما سيتبيّن لاحقًا.

رؤية قطب الدين النيريزي

ذكر **قطب الدين النيريزي** (المتوفي ١١٧٣ هـ) في رسالة «طبّ الممالك»[4] عدّة عوامل لسقوط الدولة الصفويّة، أهمّها ما يلي:

١. ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢. وقوع العلماء الحكّام (في مقابل من نأى بنفسه من العلماء عن الحكومة والمناصب الحكوميّة) في فخّ الترف والبذخ، وهو ما أدّى إلى تساومهم مع الحكومة وتساهلهم ـ طبعًا ـ في

---

(١) انظر: **لؤلؤة البحرين**: الصفحتان ٥٥ و٥٦.

(٢) **تاريخ الأدب في إيران من العصر الصفوي إلى عصرنا الراهن**: الصفحة ٢٧.

(٣) **تاريخ الأدب الإيراني**: ج ٥، القسم الأول، الصفحة ١٨١.

(٤) أورد رسول جعفريان هذه الرسالة في كتاب «**جزاء الأعمال**»، مؤكداً على تسميتها بـ«**طبّ الممالك**» اعتمادًا على جملة من القرائن.

ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ هؤلاء الحكّام يمثّلون قمّة الفساد والانحراف.

٣. جهل السلطان حسين وضعفه.

٤. استشراء الفساد، وخاصّةً الرشوة، في أرجاء البلاط الملكيّ.

٥. سيادة روح الضجر في أوساط الناس، فكانت النتيجة صمتهم حيال الأعمال التعسّفية للعدو، بل وسكوتهم حتّى عن أعمال خدش الحياء وانتهاك الأعراض، وعدم مبادرتهم إلى فعل شيءٍ في هذا المجال[1].

وفي رسالة «فصل الخطاب»، أشار **النيريزي** إلى عوامل أخرى، منها التعارض بين الفقهاء والعرفاء، وتضييق الفقهاء المقرّبين من الحكومة على العرفاء والصوفيّين؛ «وفي هذه الحالة، فقدت الدولة الصفويّة القائمة أساسًا على مبدأ التصوّف أسّها وأساسها، وبذا تكون قد حفرت لنفسها قبرًا بيديها»[2].

رؤية الميرزا محمد خليل الصفوي

الميرزا محمد خليل من أحفاد الصفويّين، ومؤلّف كتاب «مجمع التواريخ» عام ١٢٠٧ ه. ولدى تحليله أسباب سقوط الدولة الصفويّة، عزا هذا الأمر إلى العوامل التالية:

١. دعوى التصوّف والفقه. ٢. ضعف القيادة الحكوميّة. ٣. نشوب نزاعاتٍ واختلافاتٍ بين العمّال الحكوميّين. ٤. افتقار الحكومة إلى التدبير والحنكة. ٥. ضعف السلطان في اتّخاذ القرارات المناسبة. ٦. انشغال الحكومة بالترف ورغد العيش. ٧. تجنّب الحرب والجُبن. ٨. التحاسد بين العمّال والموظفين الحكوميّين. ٩. كون الهيئة الحاكمة مغلوبة على أمرها. ١٠. عدم الالتفات إلى عواقب الأمور. ١١. ارتشاء العمّال الحكوميّين[3].

---

(١) **أسباب سقوط الدولة الصفوية (جزاء الأعمال)**: الصفحتان ٢٧ و٢٨.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٨- ٢٩. ومن الجدير بالذكر أنّ رسالة «**فصل الخطاب**» نُشرت ضمن كتاب «**جزاء الأعمال**».

(٣) **أسباب سقوط الدولة الصفوية (جزاء الأعمال)**: الصفحات ٣١ إلى٣٤.

رؤية مينورسكي

أهمّ عوامل سقوط الدولة الصفويّة بنظر **مينورسكي** هي: ١. انعدام النواة المركزيّة لعقيدة السلطة القائمة على الدين، من دون استبدالها بعقيدةٍ راسخةٍ ومؤثّرةٍ أخرى. ٢. الاختلاف الفاحش بين العناصر القديمة والحديثة في النظام الإيرانيّ. ٣. اختلال التوازن بين «الممالك»[١] و«الخاصّة»[٢]، وتوسّع نطاق الخاصّة، حيث كان ذلك يثبّط من عزيمة العمّال المتصدّين لإدارة البلاد. ٤. وجود «حكومة ظلّ» متمثّلة بشخص الملكة الأمّ والدائرين في فلكها، حيث كانت أعمالهم بعيدةً عن المسؤوليّة والتعقّل غالبًا. ٥. فساد الأسرة الحاكمة، وعدم علم المحرّكين للقرار السياسيّ المتواجدين في البلاط بما يجري في العالم الخارجيّ[٣].

رؤية محمد مهريار

يرى **محمد مهريار**، مترجم كتاب **سقوط أصفهان**، أنّ السبب الرئيس وراء السقوط هو إطلاق الحكومة[٤]. والإشكال الوارد على هذا التحليل: إسناده السقوط إلى عامل واحد فقط، كما يتبادر السؤال القائل: لمَ لم تسقط الدولة الصفويّة قبل ذلك الحين، وقد كانت حكومتهم مطلقة منذ البداية؟

والطريف في الأمر أنّ البعض عزا ضعف السلطان **حسين** إلى عدم كونه مستبدًّا، بل هو أقلّ الحكّام الصفويّين استبدادًا على الإطلاق؛ ونحن إذ نوافق على كون الاستبداد أحد عوامل سقوط الدولة الصفويّة، لا نرتضي كونه العامل الوحيد للسقوط.

---

(١) «الممالك» أو «الأملاك الديوانية» هي الأملاك الحكومية الّتي توضع عائداتها وريعها في خزينة الدولة لا الخزينة الشخصية للشاه، وتدار من قبل حكّام مستقلّين يتوارثون إدارتها.

(٢) «الخاصّة» أو «الأراضي الملكية» عبارة عن أملاك خاصّة للسلطان وأعضاء السلطة الحاكمة، وكانت تخضع لإشراف مباشر من قبل اعتماد الدولة (كبير الوزراء).

(٣) **أسباب سقوط الدولة الصفوية (جزء الأعمال)**: الصفحتان ٣٥ و٣٦.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٣٦ و٣٧.

رؤية مؤلّف «جزاء الأعمال»

كتاب «جزاء الأعمال» عبارة عن مجموعة شعريّة لمؤلّفٍ مجهول، نظم أشعاره لبيان أسباب انهيار الدولة الصفويّة بشكلٍ رئيس. وأهمّ الأسباب المؤدّية لسقوط الصفويّين برأي مؤلّف هذا الكتاب كالتالي:

١. تبدّل القيم والمثل، أوضح ذلك من خلال أبيات شعريّة، كما هو الحال في ذكره لأغلب عوامل السقوط.

٢. إضمار العلماء والفقهاء العداء للصوفيّين، فانتقد الكاتب ذو الميول العرفانيّة بأشعاره طريقة تعامل الفقهاء مع المتصوّفة، ذاهبًا إلى أنّ ذلك يشكّل أحد أسباب سقوط الدولة الصفويّة.

٣. توجيه النقد إلى أصحاب المناصب الحكوميّة، ولا سيّما طبقة الأثرياء والأطبّاء وأعضاء السلك الإداريّ العامل في القصر الملكيّ.

٤. انتقاد سيرة السلطان.

٥. الفساد الذي بلغ حدًّا كبيرًا من الانتشار بين بطانة الملك والأمراء.

٦. انتقاد الوزيرين الملقّبين بـ «اعتماد الدولة» أي **فتح علي الداغستاني، ومحمد قُلي خان شاملو**. مبيّنًا ذلك في أبيات شعريّة لكلّ واحدٍ منهما.

٧. عدم رعاية التوازن بين العائدات والنفقات وتبديد الثروات، وبالتالي القضاء على وحدات الجيش.

٨. عدم فاعلية قوات «القزلباش» (الوحدات الخاصّة من الجيش من مرتدي العمامة الحمراء)[1].

ويلاحَظ من خلال التدبّر في كتاب **جزاء الأعمال** وجود شبهٍ كبيرٍ بين ما ورد فيه وبين تحليل المحقّق **السبزواري** الآنف، بل لا يبعد اطّلاع الشاعر المؤلّف لهذا الكتاب على مضمون

---

(١) **أسباب سقوط الدولة الصفوية (جزاء الأعمال)**: الصفحات ٤٠ إلى ٥٨.

كتاب **روضة الأنوار العباسية** للمحقّق **السبزواري**، فيغدو هذا التشابه حينئذٍ أمرًا طبيعيًّا.

والطريف في هذا المجال أنّ بعض الباحثين والكتّاب، كـ **إدوارد براون** في كتاب **تاريخ الأدب في إيران** ومؤلّف كتاب **جزاء الأعمال** الشعري، خلطوا بين مصطلحيْ «العرفاء» و«الصوفيّين»، ودمجوا بين طبقتيهما، وفسّروهما بمعنى واحد؛ في حين أنّ المحقّق **السبزواري** و**الملا صدرا** فصلا بينهما، ذاهبيْن إلى أنّ الصوفيّين هم أشباه العرفاء، أو من تلبّسوا بعباءة العرفاء لتضليل الناس وحرفهم عن جادّة الصواب؛ لذا لم يتوانيا في انتقادهم بأشدّ الانتقادات؛ بينما حظي العرفاء بدعمٍ كبيرٍ من العلماء بمختلف مشاربهم.

فعلى سبيل المثال، كتب **صدر المتألّهين** أو **الملا صدرا** الذي تعرّض هو نفسه للطعن والانتقاد من بعض الفقهاء السطحيّين، رسائل في ذمّ الصوفيّة، منها: رسالة **كسر أصنام الجاهليّة**.

ونخلص ممّا تقدّم إلى أنّ تحليل المحقّق **السبزواري** كان تحليلًا جامعًا وشاملًا، واستطاع هذا الفقيه، باعتباره مصلحًا واقعيًّا لم يحد عن أصول الدين والمذهب، تحديد مواطن الضعف في الدولة الصفويّة قبل انهيارها بنصف قرنٍ تقريبًا، محاولًا بذلك إصلاحها وتقويم مسيرتها؛ لكنّ الحكومات الاستبداديّة لا تصغي أبدًا إلى هكذا مقارباتٍ إصلاحيّة، فلا يكون لها وقع عليها.

النتيجة

يمكن أن نستنتج من مجموع ما ذُكر في مباحث هذا الباب ما يلي:

١- لم يكن لعلماء الشيعة عمومًا، والفقهاء خصوصًا، دور في تأسيس الدولة الصفويّة؛ حيث لم يكن في إيران إذ ذاك فقهاء شيعة يشار لهم بالبنان، يمكن إدراجهم في سلك المرجعيّة.

٢- بعد تأسيس تلك الدولة، هاجر عدد من علماء الشيعة إلى إيران بناءً على دعوة من حكّامها، فأسّس هؤلاء العلماء المهاجرين حوزاتٍ علميّة، والتحق بهم جيل من العلماء الإيرانيّين أيضًا. وعلى العموم، استفاد العلماء الشيعة من تلك الدولة في الإصلاح ونشر المعارف الشيعيّة.

٣- انتهج العلماء سلوكًا سياسيًّا خاصًّا حافظوا من خلاله على استقلال المؤسّسة

الدينيّة؛ لذا لم تسقط المرجعيّة والمؤسّسة الدينيّة ككلّ بسقوط الدولة الصفويّة، وإن لحقتها بعض الأضرار الطفيفة.

٤- يمكن القول: إنّ ما دعا علماء الشيعة إلى قبول دعوة الحكّام الصفويّين عبارة عن عوامل عدّة، أهمّها: حاجة علماء الشيعة إلى الأمن والاقتدار لحفظ ونشر التعاليم الشيعيّة، والعلم بوجود أعداءٍ ومناهضين مشتركين، وإيمانهم بلزوم الردّ على الحوادث الواقعة كوظيفةٍ دينيّةٍ ملقاةٍ على عواتقهم.

٥- وأما أهمّ الدوافع التي تقف وراء توجيه الحكّام الصفويّين الدعوة إلى علماء الشيعة للهجرة إلى إيران، فهي حاجة الحكّام الصفويّين إلى إضفاء الشرعيّة على دولتهم، وتأصيل هويةٍ إيرانيّةٍ منسجمة، وتعزيز ودعم مقاومتهم للأعداء المشتركين؛ وذلك في سبيل إقرار المذهب الشيعيّ كمذهبٍ رسميٍّ في البلاد، بعد التقرّب إلى العلماء والفقهاء.

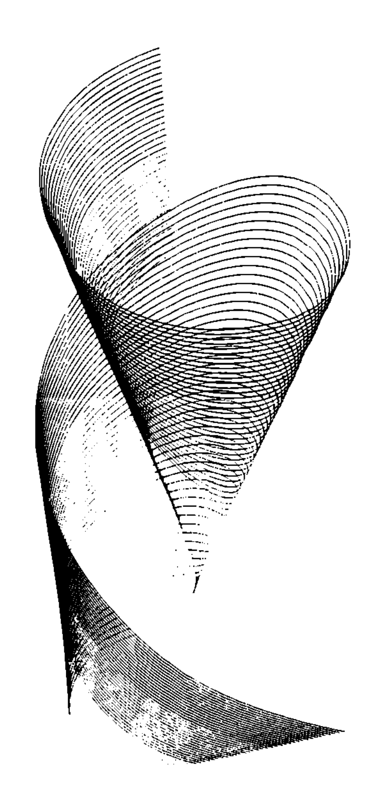
٦- الدولة القوميّة التي تشكّلت في إيران في تلك الحقبة من خلال التعاون بين الحكّام الصفويّين والعلماء الشيعة، اعتمدت على عناصر أساسيّة هي مذهب رسميّ موحّد، وبلاد واحدة، وحكومة شاملة.

٧- أفرزت الظروف الموضوعيّة الموجودة آنذاك فكرًا وسلوكًا إصلاحيًّا للعلماء وبعض عمّال النظام السياسيّ؛ لكن، لا يخفي أنّه لولا الظروف الذهنيّة المساعدة لما تمكّنت تلك الظروف الموضوعيّة من التوصّل إلى النتيجة والأثر المنشود، ولربما تبلور محصولات ونتائج أخرى؛ ومن هنا، فإنّ الظروف الذهنيّة المواتية هي التي دفعت علماء الشيعة نحو حركةٍ إصلاحيّةٍ ناجحة.

٨- وأخيرًا، بما أن علماء الشيعة كانوا بحاجةٍ إلى سلطةٍ سياسيّةٍ داعمةٍ لتحقيق تطلّعاتهم الدينيّة، كانت هواجس سقوط الدولة الصفويّة تراودهم دائمًا؛ وعلى هذا الأساس، سعوا باستمرار إلى بيان إشكاليّات تلك الدولة وتحديد نقاط ضعفها؛ إلا أنّ الحكّام الصفويّين للأسف لم يعيروا اهتمامًا لتلك التوجيهات ولم يولوها آذانًا صاغيةً.

الباب الرابع

الفلاسفة والسياسة في العصر الصفويّ



تمهيد

منهجيّة الفلسفة السياسيّة في الإسلام

نتعرّض في هذا الباب إلى بيان منهج الفلسفة السياسيّة لعددٍ من الفلاسفة المعاصرين للعصر الصفويّ، من أمثال: **ميرداماد ومير فندرسكي والفيض الكاشاني**، وخاصّة **صدر المتألّهين** الذي سينال قسطًا أكبر من التفصيل؛ ما يُظهر وجود علاقة المجاراة المذكورة (الحالة البرزخيّة بين التولّي والتبرّي) بين الفلاسفة والحكّام الصفويّين، وإن اختلفت تلك العلاقة شدّةً وضعفًا من شخصٍ لآخر.

ومن الحريّ بنا في مستهلّ الحديث في هذا المجال الوقوف عند المنهجيّة السياسيّة للفلاسفة المسلمين والتمعّن فيها، حيث تمثّل الوجه المائز بين الفلسفة السياسيّة والفقه السياسيّ.

ثمّة نزاع في تاريخ منهجيّة العلوم الإسلاميّة بصورةٍ عامّةٍ والعلم السياسيّ بصورةٍ خاصّةٍ حول المزايا النسبيّة للعقل أو الوحي باعتباره المصدر المعتمد، والذي استبطن بدوره نقاشًا آخر بشأن المزيّة النسبيّة للمنطق أو النحو بصفته أداةً للعلم السياسيّ، ذلك النقاش الذي يشبه النقاشات حول تطبيق قواعد اللّغة والنحو في المعرفة الاجتماعيّة المعاصرة.

هذا، وقد حاول الفلاسفة المسلمون معالجة المسائل الناشئة من تداول الفلسفة اليونانيّة في الثقافة الإسلاميّة[1]. فهذا **أبو حيّان التوحيدي** ينقل مناظرةً جرت بين **أبي بشْر**

---

(١) محمد پزشكي، «منهج الفكر السياسي في ضوء معطيات الفلسفة المشّائية»، دوريّة **العلوم السياسية**، العدد ١٧.

متّى بن يونس القنائي، العالم في المنطق وأستاذ **الفارابي**، وبين **أبي سعيد السيرافيّ**، الفقيه والمتكلّم والنحويّ العربي الشهير، عام ٣٢٠ ه. في مجلس الوزير **أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات**، والتي انتهت بانتصار النهج اللغوي على الأسلوب المنطقيّ انتصارًا مؤزّرًا، حيث استطاع **السيرافي** إبطال مزاعم **متّى بن يونس** وغيره من الفلاسفة القاضية بأنّ الفلسفة هي القانون الكلّي والصحيح للاستدلال، وأنّه لا سبيل إلى معرفة الحقّ من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشرّ، والحجّة من الشبهة، والشكّ من اليقين إلا بالمنطق[1].

ولما سمع **الفارابي** بهزيمة أستاذه أمام **السيرافي** في تلك المناظرة التي كانت تمثّل هزيمة المنطق حيال اللغة والنحو، ألّف **كتاب الحروف**، باحثًا فيه بشكلٍ جليٍّ المنطق والنحو في آنٍ واحدٍ؛ كونهما معًا أدواتٍ للعلوم الإسلاميّة. قال **الفارابي** في هذا المجال:

«فإذا حدثت ملّة في أمّة لم تكن لها ملّة قبلها، ولم تكن تلك ملّة لأمّة أخرى قبلهم، فإنّ الشرائع التي فيها بيّن أنّها لم تكن معلومة قبل ذلك عند تلك الأمّة، ولذلك لم تكن لها عندهم أسماء. فإذا احتاج واضع الملّة إلى أن يجعل لها أسماء، فإمّا أن يخترع لها أسماء لم تكن تعرف عندهم قبله، وإمّا أن ينقل إليها أسماء أقرب الأشياء التي لها أسماء عندهم شبهاً بالشرائع التي وضعها.

فإن كانت لهم قبلها ملّة أخرى فربّما استعمل أسماء شرائع تلك الملّة الأولى منقولةً إلى أشباهها من شرائع ملّته. فإن كانت ملّته أو بعضها منقولةً عن أمّة أخرى فربّما استعمل أسماء ما نقل من شرائعهم في الدلالة عليها، بعد أن يغيّر تلك الألفاظ تغييراً تصير بها حروفها وبنيتها حروف أمّته وبنيتها؛ ليسهل النطق بها عندهم. وإن حدث فيهم الجدل أو السوفسطائيّة واحتاج أهلها إلى (أن) ينطقوا عن معانٍ استنبطوها لم تكن (لها) عندهم أسماء؛ إذ لم تكن معلومة عندهم قبل ذلك، فإمّا اخترعوا لها ألفاظاً من حروفهم وإمّا نقلوا إليها أسماء أقرب الأشياء شبهاً بها. وكذلك إن حدثت الفلسفة احتاج أهلها ضرورةً إلى أن ينطقوا عن معانٍ لم تكن عندهم معلومة قبل ذلك، فيفعلون فيها أحد ذينك.

فإن كانت الفلسفة قد انتقلت إليهم من أمّة أخرى، فإنّ (على) أهلها أن ينظروا إلى

---

(١) انظر: أبو حيّان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**: ج ٢، الصفحات ٢ إلى ٢٢.

الألفاظ التي كانت الأمّة الأولى تعبّر بها عن معاني الفلسفة، ويعرفوا عن أيّ معنى من المعاني المشتركة معرفتها عن الأمّتين هي منقولة عند الأمّة الأولى. فإذا عرفوها أخذوا من ألفاظ أمّتهم الألفاظ التي كانوا يعبّرون بها عن تلك المعاني العامّيّة بأعيانها، فيجعلوها أسماء تلك المعاني من معاني الفلسفة.

فإن وجدت فيها معان نقلت إليها الأمّة الأولى أسماء معان عامّيّة عندهم غير معلومة عند الأمّة الثانية وليست لها عندهم لذلك أسماء، وكانت تلك المعاني بأعيانها تشبه معانيَ أخر عامّيّة معلومة عند الثانية، ولها عندهم ألفاظ، فالأفضل أن يطّرحوا أسماءها وينظروا إلى أقرب الأشياء شبهاً بها من المعاني العامّيّة عندهم فيأخذوا ألفاظها، ويسمّوا بها تلك المعاني الفلسف (يّ) ة. وإن وجدت فيها معان سميّت عند الأولى بأسماء أقرب الأشياء العامّيّة شبهاً بها عندهم وعلى حسب تخيّلهم الأشياء، وكانت تلك المعاني الفلسفيّة أقرب شبهاً عند الأمّة الثانية على حسب تخيّلهم للأشياء بمعانٍ عامّيّة أخرى غير تلك، فينبغي أن لا تسمّى عند الأمّة الثانية بأسمائها عند الأمّة الأولى، ولا يتكلّم بها عند الأمّة الثانية. فإن كانت فيها معانٍ لا توجد عند الأمّة الثانية معانٍ عامّ (يّ) ة تشبهها أصلاً- على أنّ هذا لا يكاد يوجد- فإمّا أن تخترع لها ألفاظ من حروفهم، وإمّا أن يشرك بينها وبين معانٍ أخر- كيف اتّفقت- في العبارة، وإمّا أن يعبّر بها (ب) ألفاظ الأمّة الأولى، بعد أن تغيّر تغييراً يسهل به على الأمّة الثانية النطق بها. ويكون هذا المعنى غريباً جداً عند الأمّة الثانية؛ إذ لم يكن عندهم لا هو ولا شبهه.

وإن اتّفق أن كان معنى فلسفيّ يشبه معنيين من المعاني العامّ (يّ) ة، ولكلّ واحدٍ منهما اسم عند الأمّتين، وكان أقرب شبهاً بأحدهما، وكانت تسميتها له باسم الذي هو أقرب شبهاً به، فينبغي أن يسمّى ذلك باسم ما هو أقرب شبهاً به.

والفلسفة الموجودة اليوم عند العرب منقولة إليهم من اليونانيّين. وقد تحرّى الذي نقلها في تسمية المعاني التي فيها أن يسلك الطرق التي ذكرنا»[1].

وبهذا، يكون **الفارابي** قد أوجد منظومةً قادرةً على توفير الأرضيّة اللازمة لنقل مفاهيم

---

(١) أبو نصر محمد الفارابي، **كتاب الحروف**، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، الصفحات ١٥٧ إلى ١٦١؛ محمد پزشكي، «منهج الفكر السياسي في ضوء معطيات الفلسفة المشّائية»، دوريّة **العلوم السياسية**، العدد ١٧.

الفلسفيّة اليونانيّة إلى العالم الإسلاميّ، وفي غضون ذلك الانتقال، وضمن آليّةٍ خاصّةٍ، يتمّ تشذيب المفاهيم المذكورة لتكون متّسقةً مع جوهر الحضارة الإسلاميّة. وبهذه النظريّة، تُحلّ إشكاليّة ترجمة المفاهيم من حضارةٍ إلى حضارةٍ أخرى التي كانت موردًا للنزاع بين **متّى بن يونس والسيرافي**.

ولقد استفاد **الفارابي** نفسه في طرحه للعلم المدني من هذه الفكرة؛ وأمّا فيما يتعلّق بالسياسة، فيجب بناء منظومةٍ على أساس الموروث الذي خلّفه النبيّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. ويعتقد **الفارابي** بأنّه على الرغم من أنّ العلم السياسيّ الذي يوجد بهذا الشكل لا يضاهي في فضيلته العلم السياسيّ الناشئ من القوّة العاقلة والمتخيلة للنبيّ والفيلسوف، لكن يجب أن يشبهه قدر الإمكان. ومن هنا، تكون القوّة البشريّة العاقلة مصدرًا لهذا العلم رغم وجود احتمالٍ كبيرٍ للخطأ فيها، وكذلك يعتبر منهج المنطق والاستدلال العقليّ أداةً للعلم المذكور؛ غير أنّ الرافد لهذا العلم الذي يقلّل من احتمال الخطأ إلى أدنى المستويات هو سبر أغوار الموروث عن النبيّ والفيلسوف الحقيقيّ، الأمر الذي يستلزم كسب مهاراتٍ وتعلم أساليب ومناهج أخرى مغايرة للاستدلال العقليّ.

وفي بحثه لخصال رئيس أو رؤساء المدينة الفاضلة، قسّم **الفارابي** مجموع العلوم التفسيريّة إلى ثلاث فئاتٍ عامّة: الأولى هي المرتبطة بتفسير الفطرة ومتطلّبات عصر النبيّ والفيلسوف الواضع للسنّة، أو فقل: التفسير التاريخيّ لعصر النزول. والثانية هي المتعلّقة بنمط فهم الشريعة ومعرفتها؛ أي تفسير الشريعة عن طريق بحث وقراءة النصوص الدينيّة. والثالثة ما اتّصل بعلوم وقواعد اللغة المتضمّنة للاستعمالات والاستعارات والقواعد النحويّة في اللغة العربيّة[1].

كما أنّ الفيلسوف **ابن سينا** قسّم القوّة العاقلة للإنسان إلى العقل النظريّ والعقل العمليّ، واضعًا العلم السياسيّ في دائرة فعل وسلوك العقل العمليّ، مؤكّدًا على تكفّل قوّة العقل العمليّ ببيان أصول وضرورة المسائل والقضايا السياسيّة. واستعرض هذا الفيلسوف في آخر كتاب **الشفاء** في بحثٍ أطلق عليه عنوان «في عقد المدينة» نماذج من الإبداع العقليّ في

---

(1) انظر: أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**: الصفحتان ١٢٩ و١٣٠؛ الفارابي، **السياسة المدنية**: الفصل السادس، المدينة الفاضلة.

الساحة السياسيّة[1]؛ لكنّه لم يخض في تفاصيل ذلك، تاركًا الأمر إلى تفسير وقراءة الموروث الوحيانيّ الذي يتأتّى بواسطة مناهج اللغة وتفسير القرآن والروايات وعلم أصول الفقه.

ومن هنا، يتّضح أنّ العلم السياسيّ لدى الفلاسفة المسلمين ليس علمًا عقليًّا صرفًا ولا شرعيًّا محضًا، وإنّما يستفاد من العقل في نطاق استيعاب الكلّيّات والأصول الأساسيّة، ومن ثمّ يصار إلى استنطاق الوحي لبيان التفاصيل والجزئيّات. وعلى هذا الأساس، تدخل بعض شُعب العلم السياسيّ، نحو علم الفلسفة السياسيّة، في إطار العلوم العقلية؛ بينما تعتبر بعض الشُعب الأخرى، نظير الفقه السياسيّ، علومًا شرعيّة. وانطلاقًا من ذلك، تأخذ الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة على عاتقها بيان الأمور الكلّيّة وحسب، فيما تضع على كاهل علماء الدّين (من فقهاء ومتكلّمين ومفسّرين) بيان تفاصيل الحياة السياسيّة وتقديم نمطٍ مناسبٍ لها. وسوف يلاحظ القارئ الكريم مدى تجلّي وبروز منهجيّة هذا التوجّه في هذا الباب والباب التالي، حيث إنّهما يتحرّكان في إطار موضوع الفقه السياسيّ.

وخلافًا للفلسفة السياسية الحديثة لبلاد المغرب، التي تعتمد على المفاهيم الأساسيّة لأصالة الفرد أو أصالة المجتمع أو أصالة الكثرة والتعدديّة لتوجيه وتفسير وتبيين نشوء وتطوّر وتحوّل الحياة السياسيّة، وبالتالي الاستفادة من اضمحلالها وخفوت وهجها أو استثمار إشكاليّاتها، يعمد الفلاسفة المسلمون إلى الاستفادة من المفهوم الجوهريّ للسعادة، وجعلها أصلًا ومعيارًا لتحليل ونقد العلوم السياسيّة ضمن منحىً خاصًّا. كما أنّ الفلاسفة المسلمين وافقوا على تلك النظريّة القائلة بأنّ لكلّ شيءٍ - سواء كان طبيعيًّا أم إراديًّا - غاية وكمالًا، مؤكدين على أنّ مفهوم «السعادة» هو ما يوصل ذلك الشيء إلى كماله المنشود؛ وعليه، فالسعادة الحقيقيّة على المستوى السياسيّ تعني بلوغ الحياة السياسيّة الكمال الذي تصبو إليه والذي صيغت من أجله.

وعلى هذا الأساس، ذهب **الفارابي** إلى إطلاق اسم «الفضيلة» على وسائل نيل تلك السعادة في العالم الإنسانيّ، ويُعني بالفضيلة المذكورة الشرائط الطبيعيّة والاستعدادات

---

(١) انظر: ابن سينا، **الشفاء (الإلهيات)**: الصفحات ٤٤٧ إلى ٤٥٥؛ محمد پزشكي، «منهج الفكر السياسي في ضوء معطيات الفلسفة المشّائية»، دوريّة العلوم السياسية، العدد ١٧.

الوجوديّة للإنسان لجهة بلوغ الكمال[1]. وعدّد في كتاب **تحصيل السعادة** الفضائل الإنسانيّة مقسّمًا إيّاها إلى أربعة أقسام، قائلًا: «الأشياء الإنسانيّة التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى؛ أربعة أجناس: الفضائل النظريّة، والفضائل الفكريّة، والفضائل الخلقيّة، والصناعات العمليّة»[2]. ثمّ اعتبر الأجناس الثلاثة الأخيرة على صلةٍ وثيقةٍ بالعلم السياسيّ.

وقال في موضعٍ آخر من الكتاب:

«الفضيلة الفكرية التي إنما تستنبط الأنفع الأجمل المشترك لأممٍ أو لأمّةٍ أو لمدينةٍ إذا كان شأن ما يُستنبط أن يبقى عليهم مدّة طويلة، أو تكون متبدّلة في مدّةٍ قصيرةٍ، فهي فضيلة فكرية مدنية. فإن كانت إنما تُستنبط أبداً من المشتركات للأمم أو لأمةٍ أو لمدينةٍ ما، إنما تتبدّل في أحقابٍ أو في مددٍ طويلةٍ محدودة، كانت تلك أشبه أن تكون قدرةً على وضع النواميس[3].

وأما الفضيلة الفكرية التي إنما يُستنبط بها ما يتبدّل في مددٍ قصار؛ فهي القوة على أصناف التدبيرات الجزئية الزمنية عند الأشياء الواردة التي ترد أولاً فأولاً على الأمم أو على الأمة أو على المدينة، وهذه الثانية تتلو الأولى»[4].

في حين أنّ بوسع الفضيلة «الخُلقيّة المدنيّة» أن تكون مصدرًا للأخلاق الفرديّة والاجتماعيّة في المجتمعات البشريّة، بحيث يمكن على أساسها تفسير القوانين السياسيّة وفرز بعضها عن بعض، كما يمكن اعتبار ذلك معيارًا مناسبًا لنقد كلّ ألوان الحياة السياسيّة الواقعيّة. قال **الفارابي** في هذا الصدد:

«أترى هذه النظرية قد أعطت أيضاً الأشياء التي بها يمكن أن تحصل هذه بالفعل في الأمم والمدن أم لا؟ أما أنها أعطتها معقولة فقد أعطتها؛ لكن، إن كان إذا أعطيت معقولة فقد

---

(١) انظر: أبو نصر الفارابي، **الفصول المنتزعة**، تحقيق: فوزي متري نجّار، الصفحتان ٣١ و٣٢.

(٢) أبو نصر الفارابي، **تحصيل السعادة**، تحقيق وتقديم وتعليق: جعفر آل ياسين، الصفحة ٤٩.

(٣) ويعني بالنواميس القوانين التي توضع للأمم والمدن، كما عن محقّق الكتاب.

(٤) أبو نصر الفارابي، **تحصيل السعادة**: الصفحتان ٦٩ و٧٠.

أعطيت موجودة، فقد أعطيت العلوم النظرية هذه الأشياء موجودة بالفعل؛ مثل أنه إن كان إذا أعطيت البنائية معقولة، وعُقل بماذا تلتئم البنائية [وبماذا يلتئم البناء] فقد أوجدت البنائية في الإنسان الذي عقل كيف صناعة البناء، أو يكون إذا أعطي البناء معقولاً [فقد أعطي البناء موجوداً]، فإنّ العلوم النظرية قد أعطت ذلك»[1].

وأخيرًا، فإنّ الفضائل «العمليّة المدنيّة» تطرح قواعد ومعايير مختلفة ترشد الإنسان إلى تحقيق الفضائل المذكورة آنفًا[2].

وهذه الباقة من الفضائل ليست في الحقيقة إبداعًا، بل هي عبارة عن معايير لبيان كيفيّة الاستفادة من الإبداع. وعلى هذا الأساس، تجد «السعادة» طريقها إلى الأصالة كمفهومٍ أساسيٍّ حتّى يصبح هذا المفهوم الأصيل ملاكًا لتفسير ونقد الحياة السياسيّة بشكلها الكلّي وكلّ ما له صلة بذلك؛ وعليه تغدو ثنائيّة «السعادة الحقيقيّة والسعادة الوهميّة» في الفلسفة الإسلاميّة معيارًا لتفسير وتحليل القضايا الاجتماعيّة والسياسيّة، من قبيل: منشأ المجتمع السياسيّ، تبلور الحكومة والقيادة السياسيّة وأقسام المجتمعات السياسيّة، وطبيعة جريان الحياة السياسيّة، ومسائل أخرى على هذا الغرار؛ كما يمكن على أساس هذه الثنائيّة في المفاهيم تحليل ونقد الأنماط النظريّة للسياسة والحياة السياسيّة الواقعيّة.

وهكذا، تتّسم الفلسفة السياسيّة في الإسلام بسماتٍ عديدة، نحو الردّ على تساؤلاتٍ جذريةٍ وملحّة، واصطباغ مباحثها بالصبغة الأخلاقيّة، وبالتالي امتلاكها صفاتٍ مثاليّةً ميّزتها عن غيرها، بالإضافة إلى اتّصافها بخصلة منهجة مباحث الفلسفة السياسيّة التي تعتبر خصلةً عقليّةً ونظريّةً.

الفلسفة السياسيّة في الإسلام والصلة بين العقل والوحيّ

كانت الصلة التي تربط العقل بالوحي تمثّل ـ دائمًا ـ هاجسًا أساسيًّا للفلاسفة المسلمين؛ لذا حاول بعض الفلاسفة في العصر الصفويّ، نحو **ميرداماد** تأسيس الحكمة اليمانيّة ومن ثمّ **الملا**

---

(١) أبو نصر الفارابي، **تحصيل السعادة**: الصفحة ٧٣.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٤.

صدرا بوضع أسس الحكمة المتعالية، حلّ إشكالية العلاقة بينهما، فآلت الحلول التي وضعاها إلى تعايش سلميّ بين العقل والوحي.

ومن أبرز ما تميّز به **مير داماد** ـ ممّا ترك بصماتٍ على الحكمة المتعالية والمذاهب الفلسفيّة المتأخرة ـ يمكن الإشارة إلى نظامه الفلسفيّ الخاصّ الموسوم بـ «الحكمة اليمانيّة». واتّصفت الآراء الفلسفيّة لبعض الفلاسفة المسلمين **كالفارابي، ابن سينا، وابن رشد، والخواجة نصير الدين الطوسي، وشهاب الدين السهروردي، مير داماد، صدر المتألهين الشيرازي (الملا صدرا)** بنظامٍ منطقيٍّ متّسقٍ. وفي هذا الإطار، ثمّة تشابه كبير بين النظُم الفلسفيّة لـ **ابن سينا ومير داماد والملا صدرا**؛ فيبدو أنّ الحركة التي بدأها **ابن سينا** قد واصلها **مير داماد** واختتمها **صدر المتألهين**، فقد كان عماد النظام الفلسفيّ لـ **ابن سينا** ـ أي الحكمة المشائيّة ـ على ثلاثة عناصر هي: الحكمة الأرسطيّة، والمنهج والفكر الأفلاطونيّ والأفلاطونيّ الحديث، والتعاليم الدينيّة الإسلاميّة؛ وارتكزت الحكمة اليمانيّة لـ **مير داماد** على عناصر الحكمة المشائيّة، والحكمة الإشراقيّة، والتوجّهات الشيعيّة؛ وأمّا الحكمة المتعالية لـ **صدر المتألهين** فقد قامت على أربعة عناصر أساسيّة، هي: الحكمة المشائيّة، والحكمة الإشراقيّة، والعرفان، والكلام[1]. فسعى كلّ واحد من هؤلاء المفكّرين والفلاسفة الثلاثة إلى الاستفادة من الأفكار السابقة له لتطبيقها على المضامين الدينيّة.

وبشأن استفادة **ابن سينا** من التعاليم الدينيّة في فلسفته، ينبغي التنويه إلى أنّه على الرغم من كون **ابن سينا** من جملة الفلاسفة العقليّين، إلا أنّه يختلف عمّن سبقه من الفلاسفة في إعطائه لمنهجه صبغةً دينيّةً متميّزةً؛ فذهب إلى أنّ العقل هو الحاكم المطلق في الموارد التي لا يتعارض فيها مع النصوص الشرعيّة، وفي موارد التعارض، وإن بدا للوهلة الأولى طرح ظواهر تلك النصوص؛ إلا أنّه يمكن تأويلها في ضوء قواعد علم التفسير لإبراز المضامين الكامنة في باطنها، لتكون تلك المضامين المتطابقة مع العقل بلا شكّ ملاكًا للعمل.

ويرى الفيلسوف **ابن سينا** كذلك أنّه يستحيل على الشارع المقدّس إعطاء حكمٍ مخالفٍ للعقل أو نقض حكمه بعد أن اعتبر العقل رسولًا باطنيًّا إلى جانب الرسول الظاهريّ؛ وبالتالي،

---

(١) انظر: علي أوجبي، **مقدّمة تقويم الإيمان**: الصفحة ٥٧.

فإنّ الشارع لا يريد الظاهر قطعًا في حالة التعارض البدوي، وإنّما يقصد معنىً آخر يتمثّل بالباطن الكامن خلف ذلك الظاهر، حيث يمكن إماطة اللثام عنه بالاستعانة بالقوانين اللفظيّة والضوابط العقليّة القطعيّة.

ثمّ جاء **مير داماد** ليسبر أغوار فلسفة **ابن سينا**، ويكشف عن بعض الثغرات فيها عقب سنوات من البحث فيها والتدريس لها، إلى أن تمكّن بمقدار وسعه من إزالة تلك الثغرات والإشكاليّات؛ وعمدة تلك الإشكاليّات ونقاط الضعف التي أوردها **مير داماد** على الحكمة المشائيّة وحاول تلافيها في الحكمة اليمانيّة: عدم الاعتناء بالأساليب والأنماط الإشراقيّة، والتعامل معها تعاملًا ذوقيًّا، والإخفاق في تطبيق مخزونه الفلسفيّ على النصوص الدينيّة، وخلق حالة من التوافق والانسجام فيما بينها.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، إذ واصل **مير داماد** بحثه ودراسته للحكمة الإشراقيّة أيضًا، التي تبتني أساسًا على الشهود العرفانيّ ونقد نزوع الحكمة المشائيّة إلى العقل، متوصّلًا إلى أهمّ الإشكاليّات الواردة عليها وأبرز ميزاتها، مثبتًا أنّ بعض نقاط ضعف الحكمة المشائيّة موجودة في الحكمة الإشراقيّة كذلك.

علاوةً على ذلك، رغم تأكيد شيخ الإشراق على السير والسلوك العرفانيّ، لم يكن له نصيب يُذكر منه، ولم يفلح إلى حدٍّ ما في تطبيق عناصر نظامه الفلسفيّ على النصوص الدينيّة. والشيء المسلّم به في هذا المجال هو تأثّر **مير داماد** بالحكمة الإشراقيّة في رسم نظامه الفلسفيّ؛ لكنّه في المقابل، أحرز نجاحًا باهرًا في تطبيق نظامه الفلسفيّ على المضامين الشيعيّة والتوفيق بين العقل والشرع، اعتمادًا على تجارب العلماء والمفكّرين السابقين له وإحاطته التامّة بالنّصوص الدينيّة.

وبشأن بيان **صدر المتألهين** للعلاقة التي تربط بين العقل والوحي، وإكماله لأفكار **ابن سينا ومير داماد**، سيتمّ بحث ذلك في الفصل التاسع من الكتاب.

الفصل السابع

مير داماد، الفكر والأداء السياسيّ

الحياة والعمل السياسيّ

مير محمد باقر شمس الدين محمد الحسينيّ الاستر آبادي، الشهير بـ «**مير داماد**»[1]، سبط المحقّق **الكركي**، تلقب بـ «أستاذ البشر»[2]. وهو برهان الدين[3]، شمس الدين، سيّد الأفاضل[4]، المعلّم الثالث، مؤسّس الحكمة اليمانيّة، والمتخلّص بالإشراق، ولد في أسرةٍ تميّزت بالتديّن والعلم عام ٩٧٠ هـ[5]، وقيل عام ٩٦٩ هـ[6]. وكان يتمتّع بموهبةٍ كبيرةٍ وحافظةٍ قويّة[7].

اشتغل **مير داماد** بالدراسة في مدينتي مشهد المقدّسة وقزوين، وكان نزيل كاشان[8] وأصفهان، وبقي في الأخيرة حتّى نهاية حياته عاكفًا على نشر المعارف الشيعيّة والحكمة وإعداد التلامذة الكفوئين. ومن أبرز أولئك التلامذة، يمكن الإشارة إلى **مير سيّد أحمد العلوي**، **الملا صدرا الشيرازي**، **الملا شمساي الجيلاني**.

---

(١) محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب**: ج ٥، الصفحة ٥٦.

(٢) آقا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**: ج ٥، الصفحة ٦٧.

(٣) مير تقي الكاشاني، **خلاصة الأشعار**: الصفحة ٢٨.

(٤) الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة (الحكمة)**: الصفحة ١١٢.

(٥) آقا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**: ج ٥، الصفحة ٦٧.

(٦) **نخبة المقال في أسماء الرجال**: الصفحة ٩٨.

(٧) ذكر اسكندر بيك تركمان (منشي) في كتاب **تاريخ عالم آراى عباسي/ التاريخ العباسي المنوّر للعالم** (ج ١، الصفحة ١٦٤) الذي ألّفه في عهد الشاه عباس الصفوي، كلامًا أشاد فيه بالحافظة القويّة لمير داماد.

(٨) **خلاصة الأشعار**: الصفحة ٢٩، نقلًا عن مقدّمة كتاب **القبسات** لمير داماد.

وكان **مير داماد** يحظى بمنزلةٍ عظيمةٍ في أوساط الناس، ومن المقرّبين لشاه **عباس الصفوي**، لما يتّسم به من صفاءٍ باطنيٍّ وقدرةٍ علميّةٍ كبيرة. وبعد أن قضى عمرًا مديدًا في البحث العلميّ والتأليف والتدريس والجهاد والتواجد في الميادين السياسيّة المختلفة، سافر بصحبة الشاه الصفويّ إلى العراق لزيارة العتبات المقدّسة ما بين عامي ١٠٤٠- ١٠٤١ ه أو ١٠٤٢ ه، لكنّ الأجل لم يمهله، فتوفّي بين النجف وكربلاء.

ومن الممكن تقسيم آراء ونظريّات **مير داماد** الفلسفيّة إلى ثلاث فئات: الأولى، هي الآراء الابتكاريّة له، كالتقدّم الدهريّ، والتقدّم السرمديّ، وبتبع ذلك الحدوث الدهريّ والحدوث السرمديّ. والثانية، الآراء التي قلّما يقول بها أحد، نظير انحصار المقولات في مقولتين. والثالثة، الحلول التي طرحها لحلّ بعض المعضلات والمشكلات في العلوم، من قبيل نظريّة وحدة الحمل التي تهدف إلى رفع التناقض عن القضايا المتناقضة حسب الظاهر.

وكان لهذا الفيلسوف طريقة خاصّة في التعامل مع المفردات والألفاظ من جهةٍ، والجمل والتراكيب من جهةٍ أخرى، فلطالما استفاد من الألفاظ الغريبة وغير المأنوسة، بل كثيرًا ما كان يصوغ له مفرداتٍ خاصّة؛ وهو ما جعل نثره نثرًا مليئًا بالتكلّف والتعقيد والغموض. ومن هذا المنطلق، عجز الكثيرون عن فهم مطالبه وكتاباته، مؤكدين أنّ إدراكها بمثابة فنٍّ من الفنون، هذا وقد بلغت صعوبة فهم النثر الذي يستخدمه **مير داماد** حدًّا جعلت البعض ينسج منه حكايات خياليّة، وينظّمه الآخر في قصائد شعريّة[1].

وعزا **هنري كوربان** التعقيد في كلام **مير داماد** إلى الظروف الثقافيّة والدينيّة في عصره، قائلًا:

«لا ينبغي تصوّر عدم وجود صلابة في فكر **مير داماد** منعه من التسلّط على نفسه، كما لا ينبغي ظنّ عجزه عن اختيار أسلوبٍ ناجعٍ وتامٍّ للبيان، بل يجب اعتبار ذلك الغموض والإبهام الذي اكتنف كتاباته وسيلةً لحماية وصيانة هذا الفيلسوف الحكيم إزاء ملاحقة وتعذيب الأعداء، حيث لم يسلم من ذلك أيّ فيلسوف، بل حتّى تلامذة هذا الفيلسوف أيضاً»[2].

وعلى الرغم من ذلك، لم يسلم **مير داماد** من مختلف أنواع الهجمات، كما يظهر من بثّه

---

(١) نيما يوشيج، **مجموعة الأشعار الكاملة**: الصفحة ١٥٧.

(٢) مير داماد، **القبسات**، المقدّمة: الصفحتان ٨٧ و٨٨.

الشكوى في بعض الأشعار المنقولة عنه والّتي يحاكي فيها أبياتًا للفيلسوف **ابن سينا**[1].

وتمكّن **مير داماد** بانتهاجه هذا الأسلوب الخاصّ من مواصلة بحوثه وتحقيقاته وتأسيس نظامٍ فلسفيٍّ متميّز؛ إلا أنّه في الوقت ذاته أسهم بشكلٍ كبيرٍ في عدم اشتهاره وإقصائه عن الساحة الفلسفيّة وندرة الإشارة إليه في مصادر تاريخ الفلسفة، رغم مكانته المرموقة في مسيرة تطوّر وازدهار الحكمة الإسلاميّة والتأثيرات المحسوسة وغير المحسوسة لنظريّاته في الحكمة المتعالية لـ **صدر المتألهين**.

وفي هذا الصدد، لا بأس بالإشارة إلى رسالة كتبها **مير داماد** إلى الشاه **عباس الصفوي**، حيث يبدو أنّ الحاكم الصفويّ قد استاء منه في يومٍ من الأيام، ما أدّى إلى مروره بظروفٍ صعبةٍ وتعرّضه للإهانة على يد بعض الأفراد، فعمد إلى كتابة تلك الرسالة إلى الملك ليشرح له فيها حالته، طالبًا منه السماح له في الذهاب إلى زيارة العتبات المقدّسة في العراق، علّه يُرزق الشهادة كما نالها بعض الأعاظم.

والذي يبدو لي أنّ هذا الكلام يمثّل إشارة وتأييدًا لنظريّة استشهاد المحقّق **الكركي** الذي هو جدّه. وبما أنّنا ذكرنا سابقًا أنّ العلماء إنّما تقرّبوا إلى الحكومة لغرض نشر الدين الحنيف وتثبيت دعائمه، وهو ما لا يتسنّى من دون الاستفادة من السلطة والاتّكاء عليها في بسط أمر الدين؛ لذا سننقل مقاطع من هذه الرسالة باعتبار أنّها تصبّ في إطار الفرضية التي اعتمدها الكتاب:

« [...] باديء ذي بدء، من الجليّ والواضح وضوح الشمس في رابعة النهار، ولا يخفي على جلالة السلطان الأعظم أنّ هذا العبد الضعيف لا حظّ له من هذه الحياة الدنيا، لا من اللذّات والمآكل والمناكح والخلود إلى النوم ليلاً، ولا من لذائذ الأدام والمأكل نهاراً، بل قد قضيت عمراً طويلاً بحمد اللّه سبحانه في العبادة الإلهية وخدمة الدين المبين للأئمة المعصومين ـ صلوات اللّه عليهم ـ وألّفت تصانيف ذات مرتبةٍ عاليةٍ في تشييد وترسيخ الدين الإسلامي وتوطيد أركان المذهب الحقّ وردّ وإبطال المذاهب الباطلة، حتّى ملأت الآفاق واشتهرت في أطراف العالم. والآن يعتريني شوق جامح وتتوق نفسي بشدّةٍ إلى اللقاء الإلهي

(١) انظر: علي أوجبي، **مقدّمة تقويم الإيمان**: الصفحتان ٩٢ و٩٣.

وزيارة سيد المرسلين وأمير المؤمنين والأئمة الطاهرين، بل إنّ الشوق والحنين إلى الجهة الحقّة والنشأة الباقية بلغ بي حدّاً لا أستطيع تحمّله ولا أطيقه أبداً. ثمّ لو كان صفاء خاطر جلالة السلطان قد تكدّر بسببي والعياذ باللّه فلا تأمّل ولا كلام لي في ذلك».

ثمّ أنشد بعض الأبيات الشعريّة التي يسترضي بها السلطان ويبيّن له عدم قصده إيذاءه، ويكمل الرسالة:

«ما أكثر من قتلهم الأعداء، فما أسهل أن يُقتل أحدهم بيد الصديق، والأمر إلى جلالة السلطان. والشيء الآخر الذي وددت عرضه عليكم هو: لو كان جلالة السلطان يأبى عن فعل ذلك؛ فبما أنّه من البديهيات الأولية أنّ المخالفين لن يدعوني حياً ولو ليوم واحدٍ، خصوصاً وأنه يشقّ عليّ اللجوء إلى التقيّة في الطاعات والعبادات، إذ ما الفائدة المتوخّاة منها مع كلّ هذه الشهرة وشيوع التصنيفات والمؤلّفات المختلفة؟ لذا أستدعي جلالتكم من باب الرخصة السماح بزيارة الروضة المنوّرة لخير البريّة أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه وتسليماته على روحه وجسده ـ علّني بذلك أبلغ ما ناله بعض المجتهدين الأعاظم من الفوز بسعادة الشهادة، فتخضّب اللحية البيضاء لهذا المسكين العاجز بدم الشهادة على أيدي أعداء الدين وعند العتبة المقدّسة ليعسوب المسلمين، ولا أُحرَم من نيل درجة الشهادة واللحاق بزمرة الشهداء؛ والأمر إليكم [...]»[1].

ولا يخفي أنّ **مير داماد** كان ذا حضورٍ فاعلٍ في الساحة السياسيّة ـ الاجتماعيّة للمجتمع الذي كان يعيش فيه، بل قد تجاوز حدود ذلك المجتمع ليبدي تفاعلًا وحماسًا تجاه شعوب الدول الأخرى حينما يرى خطورةً تهدّد مصيرها؛ فعلى سبيل المثال: حضّ في بعض كتبه علماء بغداد على تكثيف حضورهم في قلب المجتمع، والاطّلاع بدور رياديّ في القرارات التي يتّخذها الحكّام والولاة، موضحًا لهم الطرق العمليّة لتحقيق هذا الأمر. ونصّ هذا الكتاب كالتالي:

«بعد تبليغ الأدعية التي أوّلها محبّة وآخرها مودّة، ومن أجل إبراز الحقائق للعلماء الأعلام والفضلاء الكرام في دار السلام، يعلن كاتب هذه السطور، أقلّ الخليقة **محمد باقر الاستر آبادي**، المدرّس في دار السلطنة في أصفهان، ما يلي: في هذه الأيام المباركة التي ورد فيها

---

(١) رسول جعفريان، «مشاركة العلماء في بناء هيكلية الدولة الصفوية»، مجلة **الحكومة الإسلامية**، العدد ٢٨، الصفحات ١٦٥ إلى ١٦٨. نقل جعفريان هذه الرسالة من رسالةٍ لا تحمل عنوانًا لمير محمد أشرف (حفيد مير داماد لابنته)، وتوجد نسخة خطّية من تلك الرسالة لدى آية اللّه السيد محمد علي الروضاتي.

أحقر العباد تلك البقعة الميمونة من أجل زيارة يوم عرفة، والتشرّف بزيارة الأماكن المشرّفة، حصلت لي معرفة تامّة بأحوال وأوضاع ساكنيها من حكاية جماعةٍ منهم، ممّن فرّوا من دهاليز تلك القلعة من شدّة الجوع. وتبيّن أنّ جمّاً غفيراً من أهالي تلك المدينة ـ من الصغار والكبار والصبيان والكهول ـ يتعرّض في كلّ يومٍ للموت والتلف والفناء، وبالتالي اللحاق بسائر السلف ممّن سبقهم؛ وما ذاك إلا لأنّ أهل هذه المدينة كانوا يؤمنون بالكلمتين الطيّبتين للشهادتين، ومن أمّة رسول الثقلين، وكانوا متّفقين في القبلة والكتاب ومتطابقين في الدين والشريعة.

لذا فبمدلول قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾[1] وبمفاد قوله: ﴿وَإِن تَنتَهُواْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[2] تباحثنا مع الرؤساء المشاكسين في أحكام اللّه طبقاً للأدلة؛ فاستطعنا تغيير آراء جمعٍ منهم ليفوزوا بخدمة عباد اللّه في البلاد، وأرشدناهم لامتثال أمره تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[3]، ولنزع الغلّ والحقد من قلوبهم عملاً بمنطوق الآية الشريفة: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ﴾[4] وفقاً للأدلة العقلية والنصوص الشرعية، ما حدا بي إلى كتابة هذه الصحيفة.

ولا يخفي على الضمائر الزاكية لحضراتكم أنّه لو كانت تخامر هؤلاء فكرة الحكومة والقيادة بتأييد من المنّان وبمعونة الحظّ السعيد للوزير ذي الجاه العريض وصاحب الرأي السديد **أحمد باشا**، فلا تثريب على العجزة والضعفاء الذين هم وديعة في منظومة الإبداع؛ لأنهم في مقام الرعيّة، ولا حرج عليهم لو سُحقوا من قبل جنود المحن وسُلبوا من قبل عسكر الفتن [...]

ويجب على هؤلاء السادة الأعلام ـ من منطلق التديّن والشعور بمسؤولية حلّ مشاكل مخلوقات الباري تعالى ـ تذكير الوزير المشار إليه وباقي الحكّام الكرام بمسؤولياتهم، لإبراء ذممهم وعدم الإسهام في زيادة مشاكل هؤلاء العجزة والملهوفين، ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُواْ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾[5].

وعليهم أن لا يقبلوا بهذ المعنى بعد جناب الوزير المشار إليه، ولهم الخيار في المشاركة

---

(١) سورة **الحجرات**، الآية ٩.

(٢) سورة **الأنفال**، الآية ١٩.

(٣) سورة **النحل**، الآية ١٢٥.

(٤) سورة **الحجر**، الآية ٤٧.

(٥) سورة **النساء**، الآية ٦٦.

في إراقة دماء كلّ هذه الأعداد من المسلمين مقابل أنقاضٍ باليةٍ هي مصداق بارز لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ﴾[1][2].

هذا، وقد تميّز **مير داماد** بمنتهى الدقّة والحصافة في الشؤون السياسيّة والعمل السياسيّ في عصره، حتّى قال عنه السيد علي خان المدني: «... أو السياسة فهو أميرها الذي تجمّ منه الأسود في الأجم، أو الرئاسة فهو كبيرها الذي هاب تسلّطه سلطان العجم»[3]. لذا، تمكّن بحنكته وتوقّد ذهنه من التغلغل في البلاط الصفويّ، والمشاركة في معظم القرارات الحاسمة التي تتّخذها الحكومة. ولتفوّقه في الأمور الفقهيّة وخبرته في باب السياسة، كان السلطان **عباس الصفوي** كثيرًا ما يستفتيه القضايا الهامّة والمصيريّة؛ فعلى سبيل المثال، استفتاه في محاربة جيش الروم (العثمانيّين)، فأجابه **مير داماد** بما يلي:

«بسم اللّه الرحمن الرحيم. رأينا المطابق للواقع والذي يقتضيه الدين المبين ويحكم به الشرع المقدّس في المسألة التي طرحتموها علينا كالتالي: جهاد عسكر الروم الذي يحاصر مدينة الإسلام بغداد جهاد شرعيّ وحكمه حكم الجهاد بين يدي الإمام مفترض الطاعة، وأما التخلّف عن هذا الجهاد فبمنزلة الفرار من الزحف وقتال أهل البغي، وكلّ مؤمنٍ يقاتل ويحارب في هذه الواقعة خالصاً مخلصاً لوجه اللّه الكريم وابتغاء مرضاته يعدّ غازياً في سبيل اللّه، وإذا ما قُتل يستحقّ درجة الشهادة، ويُحشر في زمرة الشهداء، واللّه سبحانه يحقّ الحقّ ويهدي السبيل»[4].

وبشأن مصنّفات ومؤلّفات **مير داماد** فهي كثيرة للغاية، نشير فيما يلي إلى بعضها:

١. كتاب إلى **سعد الدين المعلّم**: وهو كتاب بعثه السلطان **عباس الصفوي** إلى المولى **سعد الدين محمد المعلّم**، ملك الروم آنذاك، من إنشاء **مير داماد**[5].

---

(١) سورة **العنكبوت**، الآية ٤١.

(٢) **ميراث إسلامي إيران/ التراث الإسلامي لايران**، الدفتر الرابع: الصفحتان ٧١ و٧٢؛ علي أوجبي، مقدّمته لكتاب **تقويم الإيمان** لمير داماد: الصفحتان ٨٨ و٨٩.

(٣) السيد علي خان المدني، **سلافة العصر في محاسن الشعراء بكلّ مصر**: الصفحة ٤٨٧.

(٤) **ميراث إسلامي إيران/ التراث الإسلامي لإيران**، الدفتر الرابع: الصفحة ٧٣؛ علي أوجبي، مصدر سابق: الصفحتان ٩٠ و٩١.

(٥) انظر: **فهرست كلية الآداب**: الصفحة ٤٤٨.

٢. كتاب إلى الشاه **عباس الصفوي** باللغة الفارسيّة: صرّح **مير داماد** في هذا الكتاب الذي أشرنا آنفًا إلى مقطع منه بثلاثة أمور هي: أ) حاول جاهدًا في هذا الكتاب إبطال الزوبعة التي أثيرت ضدّه للنيل من شخصيّته والّتي أدّت إلى امتعاض السلطان منه، ساعيًا إلى إرضائه واستمالته وكسب ودّه، بحيث تعود الأمور إلى سابق عهدها ليتمكّن من التوصّل إلى مقاصده الإلهيّة والدينيّة. ب) طلب من السلطان أن يأذن له في التوجّه لزيارة الضريح الطاهر لأمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام. ج) يبدو أن **مير داماد** كان يقيم صلاة الجمعة تارةً في الجامع الملكيّ الجديد وأخرى في مسجد مزار محمد يوسف، ما دعا السلطان إلى الإنزعاج من ذلك. فأكّد **مير داماد** في نهاية كتابه المذكور على أهميّة ووجوب صلاة الجمعة، معربًا عن احترامه وتقديره لشخص الشاه، ومعلنًا إصراره على مواصلة هذه الفريضة الإلهيّة[١].

٣. كتاب إلى شريف مكّة باللغة العربيّة: وهو كتاب من الشاه **عباس الصفوي** إلى شريف مكّة بإنشاءٍ من **مير داماد**، حرّره كاتب يدعى **أبو الفتح الجيلاني**[٢].

٤. كتاب إلى علماء بغداد باللغة الفارسيّة: أعرب **مير داماد** في هذا الكتاب عن استيائه من الظلم الذي تعرّض له الشعب العراقي والدمار والقتل الذي طاله على يد الملك الحاكم له آنذاك، فأوصى علماء بغداد بالوقوف بوجه طموحاته في فتح البلدان واستحصال الجاه والمنعة. ويعتبر هذ االكتاب من أقوى وأهمّ المؤشرات على الفكر والأداء السياسيّ والعمل الإصلاحيّ للفيلسوف **مير داماد**، وقد أوردنا مقطعًا من هذا الكتاب فيما مضى.

٥. ردّ على استفتاء الشاه **عباس الصفوي** باللغة الفارسيّة: بعث الشاه **عباس** كتابًا إلى **مير داماد** يستفتيه فيه حول محاربة عسكر الروم المحاصرين لبغداد، وحكم من يُقتل في تلك الحرب أو يفرّ من ساحة المعركة؛ فردّ عليه **مير داماد** مفتيًا بأنّ قتال جيش الروم جهاد، ومن يُقتل فيه شهيد في سبيل اللّه، والفرار من هذا الجهاد بمثابة الفرار من الزحف وقتال أهل البغي. وقد مرّت الإشارة إلى هذا الكتاب قبل بضعة صفحات.

ومن الآثار والنتاجات الأخرى له، يمكن الإشارة إلى ما يلي: **تفسير آية الأمانة**، **تقويم**

---

(١) انظر: **ميراث إسلامي إيران / التراث الإسلامي لإيران**، الدفتر الرابع: الصفحات ٧٤ إلى ٧٦.

(٢) فهرست النسخ الخطية في المكتبة المركزية لجامعة طهران: ج ٨، الصفحتان ٤٣٣ و٤٣٤.

الإيمان، **رسالة في الدلالة اللفظيّة** (أثبت فيها أنّ دلالة الألفاظ على المعاني ذاتيّة وليس وضعيّة)، **رسالة في قدرة الواجب**، **رسالة في صلاة الجمعة**، **القبسات**، **الجبر والتفويض**، **الإيقاظات** وغير ذلك[1]. وقد طرح في الرسالة **الأخيرة** نظريّته المبتكرة إلتي صارت فيما بعد من المباني الفكريّة لـ **صدر المتألهين** وغير واحد من الفلاسفة.

ولا يخفي أنّ المبنى الفلسفيّ والكلاميّ لبحث الحرية السياسيّة يُطرح في مبحث الجبر والاختيار، ولا بأس بإلقاء الضوء إجمالًا على رؤية **مير داماد** في هذا المجال:

يرى **مير داماد** أنّ لكلّ فعلٍ فاعلًا مباشرًا تامًّا وجاعلًا كذلك، والفاعل المباشر هو الجزء الأخير من العلّة التامّة للفعل، والمصداق الحقيقيّ والعرفيّ واللغويّ للفاعل بالاختيار؛ وأمّا الجاعل فليس تامًّا بالاختيار، فالجاعل موجود يفيض الوجود وكلّ ما يتّصل به من الشؤون الوجوديّة لظاهرةٍ ما، آنًا فآنًا. وعليه، فهو تامّ حقيقيّ منحصر في ذات الباري تعالى، وهو الذي يفيض ويجعل وجود الأسباب والعلل والمقدّمات للفعل على الدوام، كما أنّه دائمًا في مقام الخلق: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[2]؛ إذ إنّ الممكنات ـ كما ثبت في محلّه ـ بحاجة إلى علّةٍ تامّةٍ وجاعلٍ لها، فضلًا عن الحدوث في البقاء. بناءً على ذلك، لا تهافت بين إرادة واختيار الإنسان وإرادة واختيار الخالق؛ ذلك أنّ الإنسان فاعل للأفعال الاختياريّة والحقّ تعالى جاعل لها، والفاعل في طول الجاعل وبحاجةٍ إليه في كلّ آنٍ.

الفكر السياسيّ لمير داماد

لا شكّ في أنّه من المبكّر تقييم آراء وأفكار **مير داماد**، لا سيّما على الصعيد السياسيّ والاجتماعيّ؛ ذلك أنّ كثيرًا من آثاره ونتاجاته لم ترَ النور بعد، وما صدر منها أيضًا لم يُعطَ حقّه من الدراسة والبحث الممنهج. وأمّا أهمية هذا الرجل على مستوى الفكر والعمل السياسيّ،

---

(١) عدّد السيد علي أوجبي في مقدمته على كتاب «**تقويم الإيمان**» مؤلّفات العلامة مير داماد بالتفصيل، ذاكرًا ٧٥ كتاباً ورسالة، سبعة حواشي وتعليقات على آثاره، ١٤ حاشية وتعليقة على آثار الآخرين، وبخاصّةٍ الآثار الروائيّة والفقهيّة، ستة شروح، عشرة كتب ورسائل (إحداها وصيته)، تسعة إجازات حصل عليها. انظر: **تقويم الإيمان**، مقدّمة المصحّح: الصفحات ٩٣ و١٢١.

(٢) سورة **الرحمن**، الآية ٢٩.

فلعدّة أسباب منها: أولًا- حضوره في دائرة الضوء من ناحية الأداء السياسيّ، والذي من شأنه تفسير الفكر السياسيّ لتلميذه **صدر المتألهين**؛ لأنّ الأخير حرص حتّى أواخر عمره على الموافقة على آراء أستاذه على غرار قبوله للشيخ البهائي، وإن كان مستوى الحضور السياسيّ لـ **الملا صدرا** أقلّ من تواجد أستاذيه المذكورين على هذا الصعيد. ثانيًا- تأثيره الكبير في تأسيس الحكمة السياسيّة المتعالية التي شيّد أركانها من بعده تلميذه البارع **صدر المتألهين**.

ولبيان الفكر السياسيّ لـ **مير داماد** وإيضاح آرائه السياسيّة، يمكن الإشارة إلى استفتاءٍ بشأن صلاة الجمعة طُرح عليه، فتضمّن جوابه التصريح بإيمانه بولاية الفقيه في عصر الغيبة كون الفقيه نائبًا لإمام العصر والزمان (عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف). وممّا جاء في جواب هذا الاستفتاء:

«لقد استفتيتني في أمر صلاة الجمعة التي هي أفضل الطاعات وأكمل القربات بعد معرفة اللّه تعالى، وطلبت منّي بيان قراح الحقّ وصراح القول في ذلك على ما هو الأصحّ روايةً والأقوى دليلاً والأقوم سبيلاً لديّ، وعليه الاعتماد وبه الاعتداد في الفتوى عندي، فأعلم أنّ ما إليه يؤول قويم السبيل وعليه تدور رحى التعديل هو أنّ فريضة الجمعة في زمننا هذا، وهو زمان غيبة مولانا الإمام القائم بالأمر الحاكم بالقسط عليه السلام، أفضل الواجبين على سبيل التخيير، مع وجود من له النيابة العامّة، وهو المجتهد، أعني الفقيه المأمون المستجمع لعلوم الاجتهاد وشرايط الإفتاء. فالسلطان العادل، وهو الإمام المعصوم، أو من يكون منصوباً من قبله صلوات اللّه عليه بالخصوص، أو من له استحقاق أو ينوب عنه عليه السلام على العموم، من شروط انعقاد الجمع والأعياد. ومع فقد ذلك كله، لا جمعة ولا عيد أصلاً؛ وما في التنزيل الحكيم والسنّة الكريمة من الحثّ والحضّ على البيع إلى الجمعة والعيد إنما وروده على تقدير حصول أسباب الوجوب وتحقّق شروط الانعقاد. فإذا تمكن المجتهد من أداء الخطبتين المعبّر عنهما في القرآن الحكيم بذكر اللّه والسعي إليه، واختار أفضل الفريضة، وهو ركعتا الجمعة، وسمع المكلفون النداء للصلوة من قبله، تحتّم على كافّة من كان من موضع الانعقاد على رأس فرسخين فيما دون ذلك أن يسعى إليه ويحضر الجماعة ويدرك الخطبة، ومن فاتته الجمعة حينئذٍ فعليه أن يقضيها ظهراً»[1].

ومن الأمور الأخرى التي تطرّق لها **مير داماد**، والّتي تكشف إلى حدٍّ بعيدٍ عن سيرته

---

(١) **رسالة وجوب صلاة الجمعة**، نقلًا عن: علي أوجبي، **مقدّمة تقويم الإيمان**، الصفحتان ٤٠ و٤١.

السياسيّة، تفسيره لأسباب عدم قيام أئمّة الشيعة بوجه حكّام الجور؛ فذهب إلى أنّ أئمة أهل البيت: لم يتّقوا أحدًا في إظهار مرتبتهم والإعلان بدرجتهم، مبرّرًا عدم قيامهم لطلب حقّهم والقيام بالأمر في رعيّتهم، واستنقاذ منصبهم من أيدي غصبة حقوقهم بعدّة أسباب، هي: أ) عوز الأنصار وفقد الأعوان. ب) الرضا بما جرى به القلم. ج) التسليم لما تأدّى إليه القدر. د) العمل بوصيّةٍ سبقت من رسول الله[1] صَلَّىٰ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

ثمّ إنّه حدّد موارد جواز التقيّة قائلًا:

« [...] فالتقيّة فيما يبوء بفساد بيضة السنّة وانطماس شرعة الإسلام، ولا في الأمور العظيمة الدينيّة أصلاً، ولا سيّما للمشهورين في العلم، المقتدى بهم في الدين؛ وكذلك لا تقيّة في الدماء المحقونة، ولا في سبّ النبيّ أو أحد من الأئمّة أو الأنبياء والبراءة عنهم أو عن دين الإسلام، أعاذنا الله تعالى من ذلك كلّه. إنّما التقية فيما الخطب فيه سهل من الأعمال والأقوال لمن يخاف على نفسه أو على أهله وأصحابه، وما يؤتى به من الوظائف الدينيّة والسنن الشرعيّة تقيّةً يجب على العامل الآمل الآتي بها أن ينوي بذلك خلوص القربة، ونصوح الإخلاص، ومحوضة ابتغاء وجه الله الكريم، من حيث إنّ حكم الشرع في حقّه التقيّة عند المخافة؛ كما المتيمّم مثلاً فرضه التيمّم عند مظنّة الهلاك ومئنّة المرض، فينوي القربة لا دفاع المرض، وإن كان هو بحسب الشرع من أسباب تسويغ التيمّم وإيجابه»[2].

إنّ ما ذكره **مير داماد** في بحث التقيّة يعكس السيرة السياسيّة له كذلك؛ لأنّ تلك التقيّة توضّح أسباب عدم مبادرة العلماء إلى الإمساك بزمام السلطة وعلل تعاونهم في بعض الوجوه والمسائل مع الحكومة الصفويّة، كما تبيّن أسباب عدم التعاون في الوجوه الأخرى ممّا آل إلى إضعاف الدين. ولا تنافي بين هذه التقيّة وبين ما ذكرنا تحت عنوان الإصلاح؛ لأنّه في مورد عدم الإقدام لكسب السلطة تكون التقيّة هي الصادقة، بينما يكون الإصلاح صادقًا في مورد العمل والتعاون مع الحكّام الصفويّين.

---

(١) انظر: مير داماد، **نبراس الضياء وتسواء السواء**، تصحيح وتحقيق: حامد ناجي الأصفهاني، الصفحة ١٠؛ قاسم الجوادي، **انديشه هاي كلامي مير داماد/ الرؤى الكلامية لمير داماد**: الصفحة ١٥٧.

(٢) مير داماد، **نبراس الضياء وتسواء السواء**: الصفحتان ٩ و١٠؛ قاسم الجوادي، مصدر متقدم: الصفحتان ١٥٧ و١٥٨.

الفصل الثامن

مير فندرسكي، الفكر والأداء السياسيّ

الحياة والعمل السياسيّ

يعتبر الأمير **أبو القاسم الاستر آبادي الفندرسكي** أحد كبار أساتذة الفلسفة في العصر الصفويّ، حيث اشتغل بتدريس العلوم العقليّة والنقليّة عمرًا مديدًا في أصفهان، وتتلمذ على يديه بعض أعلام العصر الصفويّ من قبيل: السيد **حسين الخوانساري** والمحقّق **السبزواري** وغيرهما؛ لكن، لم يتمّ إلى الآن إجراء بحوثٍ حول أساتذة هذا الفيلسوف في العلوم المختلفة ومحلّ نشوئه وتدرّجه العلميّ.

اتّبع **مير فندرسكي** المنهج المشّائي في الفلسفة، فكان يدرّس كتب الشيخ الرئيس، ومن أبرز المؤشّرات على مذهبه الفلسفيّ المشّائي بعض مؤلّفاته نحو **رسالة في حقيقة الحركة والرسالة الصناعية**، وردّه على أسئلة السيد مظفّر الكاشاني في نفي التشكيك في الذاتيّات[1].

أمّا والد **الأمير الفندرسكي** فقد كان من وجهاء السادة في مدينة إستر آباد، وتعاون مع الحكومة الصفويّة فحظي باحترامٍ وتكريمٍ كبير.

ولد **أبو القاسم الفندرسكي** في قصبة فندرسك التابعة لمدينة إستر آباد، ويبدو أنّه درس مقدّمات العلوم في تلك المنطقة؛ لكنّه شدّ رحاله إلى أصفهان لمواصلة الدراسة فيها،

---

(١) السيد جلال الدين الآشتياني، **منتخباتي از آثار حكماى إلهي إيران/ مقتطفات من آثار الحكماء الإلهيين في إيران**، القسم الأول: الصفحة ٦٢.

وتتلمذ على العلامة **چلبي بيك التبريزي** (المتوفي عام ١٠٤١ هـ) الذي يعدّ من تلامذة **أفضل الدين محمد تركة الأصفهاني** في الحكمة والعلوم، ثمّ شرع بالتدريس هناك؛ إلا أنّه لم ينسجم ـ حسب الظاهر ـ مع الأجواء الفكريّة والعلميّة السائدة آنذاك لما كان يحمل من نزعةٍ تحرريّة، فشدّ رحاله، تبعًا لأستاذه **چلبي بيك التبريزي** وكثيرٍ من أهل العلم والأدب والعرفان والفنّ، عام ١٠١٥ هـ إلى الهند؛ حيث كانت الهند إذ ذاك محطّ أنظار الناس من كلّ حدبٍ وصوب، ومكانًا آمنًا للمفكرين الأحرار، بفعل الازدهار الاقتصاديّ والأمن الاجتماعيّ الناتج عن الاستراتيجيّة الخاصّة لـ **أكبر شاه** وسياسته القائمة على «السلام الشامل» من جهة، وتنوّع الأديان والابتعاد عن التعصّب الدينيّ والطائفيّ من جهةٍ أخرى.

كان كثير السفر إلى الهند، والتقى بملوكها وحاز تقديرهم أيضًا، كما كان مكرّمًا في البلاط الإيرانيّ؛ فلمّا عاد من الهند إلى أصفهان ـ حسبما ذكر **نصر آبادي** ـ زاره السلطان **صفي الصفوي** بنفسه؛ لكنّه توفّي في أصفهان عام ١٠٥٠ ه بعد سنواتٍ قلائل من قدومه من الهند[١].

ويظهر من العبارات والألقاب المنقوشة على الأحجار الموضوعة على قبره أنّه كان محترمًا وعزيزًا في نظر العوام والخواصّ من قومه حين حياته، فلم يكونوا يرونه ذا مرتبةٍ ساميةٍ في الحكمة والعلوم الرسميّة وحسب، بل هو كذلك في المعارف الإلهيّة والسير والسلوك العرفانيّ برأيهم أيضًا.

ومن البراهين الأخرى على شهرته وعلوّ منزلته عند أهل زمانه، الحكايات الغريبة والكرامات العجيبة المنسوبة إليه، حتّى أنّ الرسّامين نقشوا قصّة حضور الأسد إلى مجلسه ومجلس الشيخ **البهائي** على الستائر والعلب الخاصّة بحفظ الأقلام، وصارت قصّة ذهابه إلى معبد الكفار موضوعًا لقصيدة رائعة كُتبت على سقف الملا **أحمد النراقي**. كما ذكرت حكايات بشأن حدّة ذكائه وعزّة نفسه وسرعة بداهته وشجاعته وجرأته في الردّ على منتقديه من الأمراء والملوك والحكّام.

ونقل أنّه من زيادة مهارته في العلوم الهندسيّة والرياضيّة جرى ذات يوم ذكر مسألة هندسيّة من كلام المحقّق **الطوسي**، وكان متكئًا، فأقام عليها برهانًا بداهةً، ثمّ قال: أهذا الذي

(١) انظر: عبد الحسين خاتون آبادي، **وقائع السنن والأعوام**: الصفحة ٥١٤.

أقامه المحقق الطوسي عليها من البرهان؟ قالوا: لا. إلى أن أقام دلائل وبراهين عديدة، وكلّ مرّة يسأل: هل هذا الذي أقامه المحقّق **الطوسي**؟ فيقولون: لا. ويتّضح من الإشارات المقتضبة إلى أحواله في الكتب الرجاليّة أنّه رغم منزلته العلميّة الكبيرة بلحاظ الكمالات العلميّة والعرفانيّة، كان يعيش حياةً شخصيّةً بسيطةً وبعيدةً عن التكلّف، ويفرّ من الشهرة والمقامات الصوريّة، ولا يهتمّ بظواهر الأمور، ولا يأنف عن مخالطة ومعاشرة الناس البسطاء المحيطين به.

ورغم أنّه يستفاد من بعض آثاره الفلسفيّة ذهابه إلى بطلان القول بالمُثُل الأفلاطونيّة على طريقة المشّائين، إلا أنّه يستهلّ إحدى أشهر قصائده باللغة الفارسيّة بالتصوّرات المتعلّقة بتلك المُثُل والصعود إلى البرزخ المثاليّ[1].

الفكر السياسيّ لمير فندرسكي

يبدو أنّ **مير فندرسكي** أبدى اهتمامه بالأبحاث السياسيّة من زاوية التيارات والحركات الاجتماعيّة وفلسفة الطبقات والتنظيمات الاجتماعيّة. وبلغةٍ عصريّة، يمكن القول: قام هذا الفيلسوف بتحليل المنظّمات والطبقات والحركات الاجتماعيّة من منظار العمل والأداء، حتّى أنّه سلط الضوء على التنظيمات الدينيّة من هذه الزاوية أيضًا. وسنحاول فيما يلي بسط الكلام في مكوّنات الفلسفة الاجتماعيّة لديه.

فسّر **مير فندرسكي** مفهوم الصناعة في **الرسالة الصناعية**[2] بمفهومٍ واسعٍ جدًّا بمعنى

---

(١) انظر: فتح اللّٰه مجتبائي، «فيلسوف مكتب اصفهان/ فيلسوف مدرسة أصفهان»، **صحيفة همشهري** (١٩ سبتمبر/ أيلول ١٩٩٨ م) العدد ١٦٤٦. هذا وقد علّق على تلك القصيدة ثلاثة من حكماء المسلمين. انظر: **تحفة المراد**، شرح قصيدة مير فندرسكي من قبل الحكيم عباس شريف دارابي والخلخالي والجيلاني، مع مقدّمة سيد جلال الدين الآشتياني، وباهتمام محمد حسين أكبري ساوي.

(٢) تُعرف هذه الرسالة باسم **حقائق الصنائع** أيضًا، وهي العمدة في شرحنا للمكوّنات الأساسيّة للفكر السياسيّ لمير فندرسكي. طبعت هذه الرسالة عام ١٩٣٨ م مع مقدّمة وتصحيح علي أكبر شهابي في مدينة مشهد؛ لكنّني لم أقف عليها، فكان المرجع لديّ مختارات من تلك الرسالة وردت في المصدر التالي: السيد جلال الدين الآشتياني، **منتخباتي از آثار حكماي إلهي ايران/ مختارات من آثار الحكماء المتألهين الإيرانيين**، القسم الأول: الصفحات ٨٠ إلى ٩٢. ومن الآن فصاعدًا سأشير إليها بالقول: مير فندرسكي، **منتخب الرسالة الصناعيّة**.

كلّ شيءٍ من القوى العاقلة والعاملة للإنسان وصل إلى مرحلة الظهور، متطرّقًا ضمن أربعٍ وعشرين بابًا وخاتمة إلى بيان حدّ الصناعة، وأنواعها، والصلة بين الصناعات المختلفة، وفائدة وغاية كلّ منها، ودرجات نفعها وشرفها وخسّتها، ونصيب كل واحدٍ من أهل الحرف والصنائع في المجتمع، ومكانته من ذلك، ومبيّنًا ترتيب الصنائع وترتّبها بحسب الشرف والغاية، إلى أن يصل إلى تلك الصناعة التي تمثّل الغاية الغائيّة التي لا غاية لها.

وذهب المؤلّف في رسالته المذكورة إلى أنّ القوى النفسانيّة وأعضاء الجسد الإنسانيّ بمثابة العالم الصغير، ووظيفة كلّ واحدٍ منها وعمله من جهةٍ مكافئ وموازٍ لأجزاء وعناصر عالم الكون وعوالم العقول والنفوس (الإنسان الكبير)، ومن جهةٍ أخرى اعتُبر مساوقًا ومرادفًا لطبقات المجتمع وأفراده وأعضائه ولوظيفة ونصيب كلّ واحدٍ منهم في الهيئة الاجتماعيّة. ويمكن عرض التمثيل المذكور بالشكل التالي:

كلّ ظاهرةٍ في الطبيعة مشغولة بأداء عملٍ ووظيفةٍ ما

في جسم الإنسان، كلّ عضو من أعضائه وجوارحه مشغول بأداء عملٍ ووظيفةٍ ما

في المجتمع الإنساني أيضًا، يجب أن يكون كلّ فردٍ مشغولاً بأداء عملٍ مفيد

ويبدو أنّ **مير فندرسكي** مصداق بارز من مصاديق التكلّم بالرموز الخفيّة في الأفكار، بل الظاهر أنّ كلّ من عاش في عصر الشاه **عباس الصفوي** يعاني من هذه الظاهرة؛ فمثلًا أبرز **مير داماد** هذه الصفة عن طريق الكتابة المغلقة، ولم يدوّن **الشيخ البهائي** أفكاره إلا بلغة الشعر، وسعى **مير فندرسكي** أيضًا إلى عدم إظهار أفكاره بصورةٍ واضحة.

وكما ذكرنا سابقًا، فإنّ مفهوم «الصناعة» **احتلّ** المحور الأساس في المباحث السياسيّة والاجتماعيّة لـ **مير فندرسكي**، فلفت الأنظار إلى أنّه يستخدم مفردة «الصناعة» في غير معناها المتداول، قائلًا: «يجب أن نعلم بأنّ العرف العامّ يطلق لفظ الصناعة على غير تعريفنا لها؛ وعليه فالأولى أن نبيّن حدّ الصناعة»[1]. ثمّ عرّفها بالتعريف التالي:

(١) مير فندرسكي، **منتخب الرسالة الصناعية**: الصفحة ٦٨.

«يطلق لفظ الصناعة عمومًا على كلّ قوّةٍ فاعلةٍ في موضوعٍ خاصٍّ بواسطة غرضٍ من الأغراض. والموضوع في الصناعة بهذا المعنى إمّا كليّ وإما جزئيّ، والغرض في كلّ واحدٍ منها: إمّا صلاح الموضوع، وإمّا فساده، وإمّا لا الصلاح ولا الفساد»[1].

وعلى أساس التعريف المذكور، ذهب إلى وجود ستة أقسام للصناعة، هي:

١. صناعة النبوة والإمامة والاجتهاد والفلسفة، والموضوع في هذه الصناعة كلّي، وغرض الفاعل صلاح الموضوع.

٢. صناعة الملحدين والإباحيّين وخلفاء الجور والمبتدعين والسفسطائيّين، وموضوع هذه الصناعة كلّي كذلك؛ لكنّ غرض الفاعل فساد الموضوع، فيسعى هؤلاء الأفراد إلى نسف قواعد النبوّة والخلافة والاجتهاد والفلسفة التي يبتني عليها النظام الكلّي.

٣. صناعة الطبابة، وموضوع هذه الصناعة جزئيّ، وغرض الفاعل هو الصلاح.

٤. الصناعات ذات الموضوع الجزئي التي يكون غرض الفاعل فيها الفساد، نظير من يصنع آلات القتل والدمار.

٥. صناعة الملوكيّة والقيادة، وموضوعها كلّي، ولا يُقصد في أداء الوظائف فساد أو صلاح الناس، بل الهدف من جميع الأعمال فيها مصالح الملك نفسه، سواء كان موافقًا للنظام الكلي أم مخالفًا. وهو من قبيل القوانين الكلّية التي يضعها الملوك، حيث لا يكون الغرض منها الصلاح الكليّ ولا الفساد الكلّي، وإنّما غرضهم من ذلك صلاح أنفسهم، سواء وافق النظام الكلّي أم خالفه.

٦. صناعة الرئاسات الجزئيّة، وموضوع تلك الصناعات جزئيّ، والغرض منها تأمين المصالح الشخصيّة، لا صلاح أو فساد المجتمع[2].

ولهذا التقسيم الذي ذهب إليه **مير فندرسكي** أهمية كبيرة من جوانب عدّة:

---

(١) مير فندرسكي، **منتخب الرسالة الصناعية**: الصفحة ٦٨.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٦٨ و٦٩.

الجانب الأوّل- إنّ نظام تقسيم العمل متقوّم بصراحةٍ بمحور المصالح العامّة، وفي هذا ردّ لمزاعم البعض ممّن ذهبوا إلى غياب مفهوم المصلحة العامّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ والإيرانيّ[1].

الجانب الثاني- تقديم تعريف خاصّ ومناسب لمفاهيم عديدة من قبيل: صناعة النبوّة والإمامة والاجتهاد والفلسفة، وصناعة الملحدين، الإباحيّين، خلفاء الجور، المبتدعين، السوفسطائيّين وغير ذلك. كما أنّ المفهوم الملكيّ الذي قدّمه هذا الفيلسوف في غاية الدقّة والمتانة؛ إذ إنّ الملك والزعيم يتحرّك على أساس مصالحه الخاصّة دون أخذ الهموم والمصالح العامّة بنظر الاعتبار، وإن لم يكن يلحظ الفساد أو يتحرّك في ضوئه في الوقت نفسه. وعلى هذا الأساس، قد تسفر مساعي الملك الناظرة إلى تأمين مصالحه الشخصيّة عن تحقيق المصالح العامّة كذلك، كما هو الحال في الحكّام الصفويّين، حيث اقتضى تأمين مصالحهم مساندة الشيعة، ممّا آل إلى صالح الشيعة في نهاية المطاف.

الجانب الثالث- كان تقسيم عمل الأصناف المذكورين وشرح وظائفهم ومسؤوليّاتهم يشكّل محورًا للصلاح والفساد في هذا النظام، الأمر الذي يؤيّد وجود خطابٍ إصلاحيٍّ في الفكر السياسيّ لعلماء الشيعة في العصر الصفويّ. ولا يخفي أن الصلاح والفساد المذكورين في العبارات الآنفة أعمّ من الإصلاح والإفساد المقصودين في هذه الدراسة.

الجانب الرابع- تقديم صنعة «الاجتهاد» على «الفلسفة»، لما في ذلك من دلالة واضحة وإشارة بيّنة إلى الواقع المزدوج في العصر الصفوي، حيث كان الملوك والمجتهدون يتقاسمون السلطة في تلك الفترة.

وذهب **مير فندرسكي** إلى أنّ أشرف الصناعات وأشرف الناس أيضًا هو ما ورد في القسم الأول، وعلى العكس من ذلك، فإنّ أخسّها وأرذلها ما جاء في القسم الثاني. والجدول التالي يبيّن قيمة الأقسام الستّة من الصناعات:

---

(١) انظر: السيد جواد الطباطبائي، **زوال انديشه سياسي در ايران/ انهيار الفكر السياسي في إيران**؛ المؤلف ذاته، **ديباچه اى بر نظريه انحطاط ايران/ مقدّمة لنظرية انحطاط إيران**؛ المؤلف ذاته، **در آمدي فلسفي بر تاريخ سياسي در ايران/ مدخل فلسفي إلى تاريخ الفكر السياسي في إيران**.

أفضل الصنائع بحسب الشرف	أرذل الصنائع بحسب الخسّة (الضعة)
النبوة، الإمامة، الاجتهاد، الفلسفة (الموضوع: كلّي؛ وغرض الفاعل: صلاح الموضوع)	الملحدون، الإباحيّون، خلفاء الجور، المبتدعون، السوفسطائيون (الموضوع: كلّي؛ وغرض الفاعل: فساد الموضوع)
الطبابة وأمثالها (الموضوع: جزئيّ؛ وغرض الفاعل: الصلاح الجزئيّ)	صناعة السمّ وكافّة أدوات القتل (الموضوع: جزئيّ؛ وغرض الفاعل: الفساد الجزئيّ)
الملوكية والقيادة (الموضوع: **كليّ؛ وغرض الفاعل: صلاحه ونفعه**)	الرئاسات الجزئية (الموضوع: جزئيّ؛ وغرض الفاعل: صلاحه ونفعه)

جدول الصنائع الشريفة والوضيعة

ويعتقد **مير فندرسكي** أنّ من يفكّرون في صناعتهم بأنفسهم ويلحظون صلاحها فقط؛ لكنّ النفع يصل إلى الناس أيضًا من دون أن يكون غرض أصحاب تلك الصنائع إيصال النفع إلى الناس، يشبهون البهائم والأنعام كالبقر والغنم وما شاكل، حيث إنّ غرضهم الأساسيّ من الأكل والشرب هو الصلاح؛ بيد أنّهم عرضًا ينفعون الناس باللحم والحليب، فهذه الثلّة من البشر «بمنزلة بهائم إنسيّة»[1]، يجب مداراتها ورعاية حالها. وأمّا من يؤذون أنفسهم وغيرهم في سبيل الحصول على منافع لهم، فهم كالوحوش المفترسة، وينبغي التعاطي معهم كما يتعاطى مع الوحوش الكاسرة، من القتل والسجن ونحو ذلك؛ واللصوص من هذه الطائفة.

وأولئك الذين يتحرّكون لتحقيق الصلاح لأنفسهم، فتارةً ينفعون الناس بصناعاتهم وأخرى يضرّونهم بها، هم أشبه بـ«القردة والأبـوام والجِداء والكلاب اللاعبة»، وذلك نحو المشعوذين وأصحاب الأساطير وأهل اللعب الذين قد ينتفع الناس بعملهم في بعض الأحيان، كما لو أرادوا الترفيه عن أنفسهم في مثل أيام الأعياد والعطل؛ ذلك أنّ الترويح عن النفس بمثابة سنّ الآلة التي تثلمت. وقد يتضرّرون منهم، كما لو عمد الناس إلى الاستفادة من تلك

(١) مير فندرسكي، **منتخب الرسالة الصناعية**: الصفحة ٧٠.

الصنائع في غير أيام الأعياد والعطل؛ لأنّ أصحاب تلك الصنائع سيتركون العمل ويتّجهون إلى الترويح عن أنفسهم.

وشدد **مير فندرسكي** على أنّ أهمية تلك الصناعات تخضع لمدى النفع والضرر الذي يحصل عليه الناس منها، فقال لدى بيان «اختلاف الصنائع في الشرف والخسّة الموجب لشرف ووضاعة الصناعات نفسها»:

«بعض الصنائع النافعة ضروريّ وبعضها الآخر غير ضروريّ، وبعضها خير بالذات وبعضها الآخر خير بالعرض. والمراد من النافع هو المؤدّي إلى الخير، والضروري هو ما لا يتيسّر سلوك طريق الخير بدونه. والمراد بالخير هنا مطلق ما تكون غايته خالية من واسطة نوع الإنسان، وبالخير بالعرض ما كانت غايته صناعة ما، وبالنافع ما كان خادماً لصناعةٍ أخرى.

ومن زاويةٍ أخرى، بعض الصناعات كثيرة النفع وبعضها قليلة النفع، وبعضها متمّم لفعل الطبيعة وبعضها مزيّن، وهذه الأقسام متداخلة فيما بينها.

مثال الأولى: الحدادة، والثانية: التبييض، والثالثة: النبوة والخلافة والفلسفة، والرابعة: الكتابة والخياطة والصياغة، حيث إنّ الحدّاد خادم لهؤلاء، وهم خدمة لصناعات أخرى على وجه العموم أو الخصوص. ومثال الخامسة: الحدادة التي تحتاج إليها سائر الصناعات عن طريق الخدمة لا الرئاسة، والتي منّ اللّه تعالى بها على الخلق حسبما ورد في كتابه المجيد[1]، وهي بمثابة الهيولى لسائر الصنائع. ومثال السادسة: الصيد واللعب بالحيّات وما شاكل.

ولا بدّ لنا أن نعلم أنّ غرضٍ هذا الكتاب ليس هو استعراض وتعداد الصنائع الموجودة، بل يكفي ذكر مثالٍ واحدٍ فقط لكلٍّ منها، وإن كانت هناك صناعات كثيرة تشترك في المرتبة ذاتها. ومثال السابعة: الطبابة والبيطرة والزراعة، ومثال الثامنة: الصباغة والرسم.

وقلنا: إنّ الغرض من الصنائع تثبيت النظام الكليّ الذي هو خير بالذات، والصناعة التي موضوعها كليّ عبارة عن النبي، والصناعة التي تمثّل خادماً كلياً هي الحدادة، كما تقدّم ذكره. والصناعة الأولى هي الرئيس المطلق على الصنائع وهي خير بالذات، والثانية خادمة للكلّ ونافعة

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ...﴾ [سورة **الحديد**، الآية ٢٥].

بالذات. وقد أشار تعالى في محكم كتابه الكريم إلى هاتين المرتبتين، وإلى أنّ الغرض من إرسال الرسل هو النظام الكليّ لنوع البشر، وإلى كثرة منافع الحديد، فقال: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلَنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلۡنَا مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾[1] الآية. واللّه أعلم بتأويله والراسخون في العلم.

وسائر الصنائع متوسطة من حيث النفع والضرر ومن حيث كثرة النفع والخير وقلّته، وأشرف الصنائع صنعة أصحاب الشريعة على ما مرّ ذكره، وأخسّها وأوضعها هي الصنعة النافعة غير الضرورية وقليلة النفع والخير، وسائر الصنائع متوسّطة في الشرف والضعة بحسب بُعد وقُرب الطرفين»[2].

والمسألة الأخرى المهمّة في الفكر السياسيّ لهذا الفيلسوف، تمييزه بين الأمور الثابتة والمتغيّرة، وتنبيهه في هذا المجال إلى لزوم تغيير الأعمال وفقًا لتغيّر الزمان؛ ومن هنا، يصبح من الضروريّ تعريف وتطبيق العدل تبعًا للأوضاع والظروف الزمنيّة القائمة، كما يكتب الطبيب الوصفة لكلّ مريضٍ بحسب حالته ووضعه الخاصّ. فتعرّض لهذا الموضوع في ذيل البحث عن الفارق بين الأنبياء والفلاسفة، مبيّنًا أنّ الأنبياء ملتفتين إلى هذه النقطة، بينما يبذل الفلاسفة كلّ ما في وسعهم للكشف عن الأمور الثابتة وغير الخاضعة لزمنٍ محدّدٍ. وعلى هذا الأساس، يوجد تفاوت في بعض التعاليم التي جاء بها الأنبياء عن البعض الآخر.

«لا ينبغي على الفلاسفة أن يطلقوا العنان لأحاديث خاصّة في الحكمة العملية من دون أن يعلموا بتغيّر الأزمنة الذي يؤدّي إلى تغيير الأعمال وانحراف الكلّ عن العدل؛ إذ أنّ صحّة الكلّ التغيّر بتغيّر الزمن، كما لا يجب أن يذهبوا إلى حكمٍ واحدٍ للعمل في جميع الأوقات. وهذا نقص من الفلاسفة عن درجة النبوة، بل يجب أن يتكلّم الأنبياء لوحدهم في هذا العمل بالخصوص، حيث يعلمون بقوة الوحي مقدار الانحراف؛ فهم أطبّاء الكلّ، إذ إنّ الطبيب لا يعالج الشخص بعلاجٍ واحدٍ في جميع الأوقات من حيث الأكل والشرب والحركة والسكون والنوم واليقظة وغيرها، فلو كانت الحرارة غالبة عالج المريض بالبرودة في الأوقات كافةً، ولو كانت البرودة غالبة استخدم الحرارة في العلاج [...]

---

(١) سورة **الحديد**، الآية ٢٥.

(٢) مير فندرسكي، **منتخب الرسالة الصناعية**: الصفحات ٦٦ و ٨٦.

عندما يكون الكلّ هو المراد تقوم جملة من الأشياء بحفظه، وهذا ما يعلمه الفلاسفة ويتحدّثون به ويطلقون عليه اسم: «الحكمة العملية»؛ أما لو انحرف الكلّ إلى طرفٍ ما فتبرز أمور أخرى بقدر كمّية وكيفيّة الانحراف، وهذا ما لا يعلمه الفلاسفة، بل يعلمه الأنبياء وحسب، وهذه هي العلّة في اختلاف الشرائع في الأزمنة المختلفة. والجماعة الباقية على الشريعة السابقة حين الشريعة اللاحقة [...] لا يعلمون أنّ موسى عليه السلام لو أدرك هذا الزمن لقال كما قال محمد [صلّى اللّه عليه وآله وسلّم] تماماً؛ ذلك أنّه الصواب في هذا الوقت، وما جاء به موسى [عليه السلام] صواب في زمنه، ولهذا قال رسول اللّه صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ: «**لو كان موسى حيّاً للزمه اتّباع ديني**»[١][٢].

وفي ضوء التفاته إلى هذه النقطة الهامّة، قسّم العلماء أيضًا إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول العلماء الظاهريّون، وهم الذين يجمدون على ألفاظ القرآن والأحاديث من دون إعارة أيّ اهتمامٍ للمعاني الباطنيّة لتلك الألفاظ؛ والقسم الثاني العلماء الباطنيّون، وهم الذين يتركون ظاهر الألفاظ ولا يخوضون غمار اللغة؛ والقسم الثالث العلماء المقتصدون، وهم من سلك طريق الوسطيّة وأخذ بالظاهر والباطن معًا؛ وهذا هو الصراط المستقيم.

«خطأ الباطنيّين والظاهريّين يكمن في أنّ الباطنيّين سمعوا من الأئمة أنّ لألفاظ القرآن وأحاديث الرسول معاني باطنيةً، لا يفهمهما إلا الخاصّة؛ وبهذا الكلام طلبوا ما هو موجود في العلوم النظريّة، وأحالوا أحكام العمل أيضًا إلى الباطن، وأنكروا الشريعة، وأبطلوا بعثة الرسل؛ إذ إنّ هذا هو الغرض من بعثة الرسل، كما ذكرنا آنفاً، وليس في الأمة فرقة أسوأ عليها من هذه الفرقة.

والظاهريون ظنّوا أنّ جميع كلام الأنبياء في العلم والعمل متقوّم بحقيقة اللغة، ولا مجاز في القرآن، حتّى وصفوا اللّه بصفة المخلوق تعالى اللّه عنه، وقالوا بالمحال والتناقض والتهافت، ولا يسعنا في هذا الكتاب بيان ذلك. وهذه الطائفة خير من الطائفة الأولى، حيث ذهبت إلى أنّ الألفاظ المتشابهة في كلام اللّه إنما هي بواسطة تفهيمه؛ إلا إذا كانت لهم قوة عقلية وآثروا العناد.

---

(١) الحديث الوارد في الكتب الروائية هو: «**لو كان موسى حيّاً ما وسعه إلا اتّباعي**».

(٢) مير فندرسكي، **منتخب الرسالة الصناعية**: الصفحتان ٧٥ و٧٦.

وثمّة طائفة مقتصدة، سلكت الصراط المستقيم وسارت ما بين الظاهر والباطن، وطبّقت كلام الأنبياء في العقليات على العمل، وحملته على ما هو قصد الأنبياء في الواقع، وطوّعت العقل في النقليات والعمليات لعقلها. وقد أشار الباري جلّ وعلا إلى هذه الطائفة في فاتحة الكتاب في قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ * صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾. حيث إنّ الصراط المستقيم بين تينك الطائفتين، ما إن تميل إلى أحداهما حتّى تسقط في جهنّم؛ فالمغضوب عليهم هم الباطنيون، والضالّون هم الظاهريون، وكلاهما في جهنّم لحيادهما عن الصراط المستقيم»[1].

والنقطة المهمّة الأخرى في فكر **مير فندرسكي**: تأكيده على المسؤوليّات الثقافيّة والتربويّة والتأديبيّة للدولة في البحث عن وظائف وأهداف وتطلّعات النظام السياسيّ؛ لذا كان يرى أنّ الله تعالى نصب الملوك والمجتهدين والمفتين من أجل استئصال وتأديب وضرب الملحدين والفاسقين، فقال في هذا المجال:

«الملحدون يدعون [الناس] إلى الإبطال والتعطيل والإباحة، ومدبّر العالم يسعى إلى استئصالهم بقوة الملوك والمجتهدين اللذين هما عضوان شريفان من أعضاء العالم الواسع [...] والفاسقون والمبطلون الذين لا يشتغلون بأداء أعمالهم إنما يصلحون بضرب وتأديب الملوك والمفتين، وإذا ما عادوا إلى العصيان مرّة أخرى يعاد عليهم الضرب والتأديب؛ وفي نهاية المطاف يجازون بالقتل والقطع لأنّ الفسق والبطالة تبلغ نهايتها»[2].

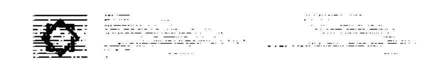
والملاحَظ أنّ في تفكيكه بين الملوك والمجتهدين إشارةً إلى الواقع القائم في زمانه. والوظيفة التي عيّنها للفريقين وظيفة إصلاحيّة، وهي في الحقيقة ملاك للتعاون فيما بينهما، ومعيار لتوافقهما، وبيان لعملهما.

وكان هدف **مير فندرسكي** من تدوين **الرسالة الصناعية** ـ كما صرّح هو نفسه بذلك ـ حضّ الناس على التحرّك والعمل، لا سيّما من أجل الوصول إلى الصناعات الشريفة، وذمّ البطالة والكسل، ليعي الجميع أن لا موجود قد خُلق معطلًا ومفتقرًا إلى الفائدة والنفع: «هذا القدر من

---

(١) مير فندرسكي، **منتخب الرسالة الصناعية**: الصفحتان ٧٦ و٧٧.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٦٤.



البيان كافٍ في الحثّ على الصنائع وذمّ البطالة»[1]. «[...] وقد جئت بهذا الفصل رغم غموضه ليُعلم أن لا موجود في هذا العالم معطّل عن العمل»[2].

(١) مير فندرسكي، **منتخب الرسالة الصناعية**: الصفحة ٦٦.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٠.

الفصل التاسع

صدر المتألّهين، الفكر والأداء السياسيّ

الحياة والعمل السياسيّ

ولد **صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي**، المشهور بـ «**صدر المتألهين**» و«**الملا صدرا**»، عام ٩٧٩ ه في مدينة شيراز الإيرانيّة، وأنهى دراسته في شيراز وكاشان[1] وأصفهان، حيث تتلمذ في أصفهان على الشيخ **البهائي** في العلوم النقليّة، و**مير داماد** في العلوم العقليّة. وقد اعتزل **الملا صدرا** في قرية كهك، من ضواحي مدينة قم، لمدّة سبعة إلى خمسة عشر عامًا (حسب الأقوال المختلفة)، عاكفًا على تهذيب نفسه حتّى بلغ شهود عالم المعقول، فبعد حصوله على الكمال الصوريّ والمعنويّ عاد إلى الحياة الدنيوية مرّة أخرى، وقد قطع تلك المسيرة في الأسفار الأربعة التي أشار لها في كتاب "**الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**".

وفي تلك الفترة، بنى الإمام **قُلي** (نجل **اللّه وردي خان**) حاكم مدينة شيراز، مدرسة ضخمة في المدينة، ودعا **الملا صدرا** إلى إدارة هذه المدرسة الجديدة، فما كان منه إلا أن وافق على تلك الدعوة، جاعلًا تلك المدرسة مركزًا ومحورًا لتدريس العلوم العقليّة والقرآنيّة في إيران، باقيًا فيها حتى نهاية حياته لممارسة التدريس والتصنيف[2]. وفي أثناء عودته من سابع

---

(١) صدر المتألهين، **مثنوي ملا صدرا**، تعليق: مصطفى فيضي، المقدّمة. وقد تمكّن السيد مصطفى فيضي من تقديم معلومات جديدة عن هذا العلم، مستفيدًا من وثائق عائلية وبخاصّة مذكّرات علم الهدى محمد بن محسن (المتوفّى عام ١١١٥ ه).

(٢) لمزيد من المعلومات بشأن سيرة حياة صدر المتألهين، انظر: محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنّات**؛ محمد عليا لتبريزي، **ريحانة الأدب**؛ آقا بزرك الطهراني، **الذريعة**؛ السيد حسين نصر، **مقدمه رسالة «سه أصل»/ مقدّمة رسالة «الأصول الثلاثة»**، ومقال «صدر الدين الشيرازي»؛ م.م. شريف، **تاريخ فلسفه در إسلام/ تاريخ** =

زيارة له لبيت اللّه الحرام، عام ١٠٥٠هـ ـ حسب الرأي المعروف ـ وعام ١٠٤٥هـ ـ حسب رأي السيد فيضي الراجح على سواه ـ توفّي في مدينة البصرة، فدفن في مدينة النجف الأشرف طبقًا لوصيّته[١].

إنّ دراسة آثار **الملا صدرا** يكشف عن أنّه تأثّر في فكره الفلسفيّ، وخاصّةً فكره السياسيّ، بمشاهير الفلاسفة من قبيل: **أفلاطون، أرسطو، أفلوطين، الفارابي، ابن سينا، السهروردي، الغزالي، الخواجة نصير الدين الطوسي، ابن عربي، الشيخ البهائي، مير داماد**؛ وفي المقابل، ترك تأثيرًا كبيرًا على من أعقبه من الفلاسفة حتى عصرنا الراهن.

عاصر **الملا صدرا** خمسة من السلاطين الصفويّين، هم: **طهماسب الأول، إسماعيل الثاني، محمد خدا بنده، عباس الأول، صفيّ الأول**. لكنّه قام بمعظم أعماله المؤثرة في عهد السلطانين **عباس الأول وصفيّ الأول**.

ويتّضح من الكتب التي بعثها لأستاذه **مير داماد** ومن أشعاره أنّه لم يكن راضيًا عن الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة السائدة في زمانه، بل كان دائم الشكوى منها[٢].

فمن جملة ذلك، انتقد في كتابٍ أرسله إلى **مير داماد** ظاهرة تقرّب بعض العلماء إلى الحكّام والسلاطين، وذمّ الوضع القائم آنذاك، فقال:

«يظهر من تقلّبات الدهر وتراجع الزمن أنّ الناس في هذا العصر قد زاغوا عن حِرَف الفنّ والفضل، حتى باتوا يرون محض الكمال نقصًا وعين الشرف ضعةً، ويظنّون انقياد النفس الأمّارة إطاعةً للأوامر الإلهية، ويطلقون على خدمة الحكّام والسلاطين اسم الترويج للشرع المبين...! ومن شدّة ركلات هذه الأيام الظالمة، أخذت الأمانة تتّصف بصفة الخيانة، وبدأت الشمائل

= **الفلسفة في الإسلام**: ج ٢؛ محمد رضا المظفر، **مقدّمة كتاب الأسفار**، الطبعة الحديثة؛ محمد خواجوي، **لوامع العارفين في أحوال صدر المتألهين (دراسة حول أحوال وأفكار وآثار وآراء الملا صدرا)**؛ السيد جلال الدين الآشتياني، **شرح حال وآراي فلسفي ملا صدرا/ سيرة الملا صدرا وآراؤه الفلسفية**.

(١) **مثنوي ملا صدرا**: الصفحة ٤٠.

(٢) انظر: **فرهنگ ايران زمين/ ثقافة الدولة الإيرانية**: ج ١٣، الصفحة ١٣٤٤؛ راهنماي كتاب/ دليل الكتب (النصف الثاني من عام ١٩٦٢ م)، العددان ٧ و٨. نقلاً عن مثوي ملا صدرا: الصفحة ١٢.

الحيوانية تحلّ في جسد الإنسانية! وكانت التوقعات قبل ذلك تشير إلى أنّه ربما يستقيم الوضع، وتعود مجاري الأمور إلى ما كانت عليه على وفق نظام الأزمنة الماضية، حيث كان لأهل الفنّ والكياسة محلّ ومنزلة بنظر أعيان العصر، ويعمّ الرخاء والرفاهية، وينقشع صدأ الهموم عن مرآة القلوب [...] فتبيّن أنّ الأمن وهم باطل، وخيال عاطل وبلا حاصل»[1].

إلى ذلك، فإنّ رسالته **الأصول الثلاثة** إلى جانب كتابه الشعري **مثنوي ملا صدرا** ورسالة **الصلاة**[2]، التي تعتبر من مؤلفاته النادرة باللغة الفارسيّة، طفحت بنقد الأوضاع السائدة في زمنه؛ كما أنّ موضوع رسالة **كسر أصنام الجاهلية** عبارة عن انتقاد الأوضاع الثقافيّة والدينيّة الموجودة في عصر المؤلف. ويمكن مشاهدة النزعة النقديّة له في معظم مصنّفاته، وبخاصّةٍ مقدّمة بعض الكتب ككتاب **الأسفار الأربعة**، **والواردات القلبية في معرفة الربوبية**، والتفاسير التي كتبها لبعض السور القرآنية المباركة.

والنقطة اللافتة في حياة **الملا صدرا** هي القول بتكفيره أو عدم تكفيره؛ فالبعض ذهب إلى تكفيره ونفيه من دون أن يقدّم دليلًا على ذلك[3]؛ بينما نقل الشيخ **يوسف البحراني**[4] عن بعض العلماء قوله فيه وفي ولده: «وهو في الحقيقة مصداق ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ﴾[5]». وادّعى **الخوانساري** في روضات الجنّات أنّ كلام **الملا صدرا** في بعض مؤلفاته مخالف لظاهر الشريعة[6]، وذهب **مصطفي فيضي في** مقدّمته لكتاب **مثنوي ملا صدرا** إلى تكفير هذا الفيلسوف[7].

لكن، وعلى الرغم من اختلاف **الملا صدرا** مع بعض العلماء في وجهات النظر، وانتقاده الشديد لهم، لا دليل في البين على وجود من كفّره ، وإن أمكن عدّ هجرته إلى قصبة كهك

---

(١) **فرهنگ ايران زمين / ثقافة الدولة الإيرانية**: الصفحة ١٨.

(٢) لم تُنشر هذه الرسالة إلى الآن؛ لكنّ السيد فيضي وعد في هامش الصفحة ٢٧ من كتاب **مثنوي ملا صدرا** بنشرها تحت عنوان **موسوعة الملا صدرا**.

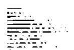
(٣) محمد خواجوي، **لوامع العارفين في أحوال صدر المتألهين**: ص ٣١.

(٤) **لؤلؤة البحرين**: الصفحة ١٣٢.

(٥) سورة **الأنعام**، الآية ٩٥.

(٦) محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنّات**، نقلاً عن **مثنوي ملا صدرا**، مقدّمة فيضي: الصفحة ٢٥.

(٧) **مثنوي ملا صدرا**: الصفحتان ٧٦ و٧٧.



ناشئًا عن ضغط عدد من أولئك العلماء.

وقد استعاذ **صدر المتألهين** في ختام مقدّمة الأسفار من التصوّف والعرفان الفاقد للبرهان والفلسفة العارية عن الإيمان والعرفان، محذّرًا القارئ من الوقوع في فخّ هذين الشرّين (الصوفي الجاهل أو المتفلسف)[1].

وهذه الرؤية مردّها إلى منهجيّة **الملا صدرا**، حيث شيّد منهجًا فلسفيًّا جديدًا يحمل اسم «الحكمة المتعالية» من خلال الجمع بين العقل والوحي والقلب، وبعبارةٍ أخرى: الشرع والفلسفة والعرفان والحكمة المشّائيّة والإشراقيّة.

وقد خصّص **الملا صدرا** بعض نتاجاته لنقد الأوضاع السائدة في عصره؛ فكانت رسالة «سه أصل/ الأصول الثلاثة» بمثابة ردٍّ على كلّ ذوي العقول الضيّقة والمتمسّكين بالظاهر وأشباه العلماء الذين يخاصمون الحكمة والعرفان باسم العلم والدين، والذين عبّر عنهم قائلًا: «من يجعلون أبواب بيوت الظلَمَة قبلةً لهم» و«من يجهلون العلم الإلهي والمكاشفة، ولا يعلمون إلا أشياء بسيطة من العلوم والمعاملات»[2].

كما يرى **الملا صدرا** أنّ الحجُب التي تمنع الإنسان من الإدراك الحقيقيّ وكسب العلم الإلهيّ والمكاشفة، وبالتالي: تصدّه عن السعادة الحقيقيّة وتوقعه في الشقاء، مشتقّة من أمورٍ ثلاثة:

١. الجهل بمعرفة النفس التي هي حقيقة الإنسان.

٢. حبّ الجاه والمال، والميل إلى الشهوات واللذائذ ومختلف أنواع المتعة.

٣. تسويل النفس الأمّارة بالسوء، وتدليس الشيطان المكّار واللعين الذي يظهر الحسنة سيّئة والسيّئة حسنة.

فقال في هذا المجال:

«الجهل بمعرفة النفس من أعظم أسباب الشقاء والفشل والتخلّف، وهو مما ابتلي به أكثر الخلق في الدنيا؛ لأنّ من لم تحصل له معرفة النفس لا يعرف اللّه تعالى [...] ومن لم

---

(١) **مثنوي ملا صدرا**: الصفحة ١٢.

(٢) الملا صدرا، **رساله سه أصل /رسالة الأصول الثلاثة**، تصحيح واهتمام: السيد حسن نصر، الصفحات ٢٨ إلى ٣٣.

يعرف اللّه شأنه شأن الدوابّ والأنعام»[1].

وكتب في نقد سلوك المتصوّفة: «لو كان ثمّة قبس من نور المعرفة أشعّ في قلوبهم، لما جعلوا أبواب الظلَمة وأهل الدنيا قبلةً لهم، ولما خسروا رمز المحبّة بالنفس والهوى»[2].

ومن البديهيّ أنّ انتقاده للمتصوّفة لا يعدّ طعنًا لكلّ من تقرّب إلى أهل الدنيا والحكومة، ساعيًا بذلك إلى تأمين مصالحه الشخصيّة التي يستطيع من خلالها تحقيق مصالح عباد اللّه تعالى وتقديم الخدمة لهم. حيث قال في ذلك: «...وكذا حال من عدّ نفسه من العلماء، ثمّ أعرض عن جانب القدس وطلب اليقين، وأقبل على محراب أبواب السلاطين، تاركًا الإخلاص والتوكّل، طالبًا الرزق من الآخرين ومنتظرًا له منهم»[3].

وممّا لا شكّ فيه أنه لا يقصد بعلماء البلاط أشخاصًا من قبيل **مير داماد والشيخ البهائي**؛ إذ ظلّ حتّى أواخر عمره ممّن يجلّ أساتذته بحقٍّ، وعلى وجه الخصوص **مير داماد**، حيث أنشد فيه أبياتًا شعريّةً في كتاب المثنوي تنبئ عن تمجيده واحترامه الكبير له، وتكشف في الوقت ذاته عن الفلسفة السياسيّة له؛ كونه يرى الحكيم سيدًا حقيقيًّا للعالم.

إنّ مجموع انتقادات **الملا صدرا** وملاحظاته على الوضع القائم في عصره، وعلاجه الخاص للأوضاع الثقافيّة والدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة الموجودة إذ ذاك، أسفرت عن اتّصاف فكره الاجتماعيّ والسياسيّ بالطابع «الإصلاحي». ويتجلّى هذا «الإصلاح» في أسسه الفكريّة ورؤاه الاجتماعيّة، وستأتي الإشارة إلى الأبعاد المختلفة لهذا النهج الإصلاحي في الفصول اللاحقة.

ومن أهمّ المقاربات الثقافيّة لـ **الملا صدرا**: استخدام الاصطلاحات والمفاهيم الدينيّة والعلميّة؛ فهو يرى أنّ مفرداتٍ من قبيل: الفقه، الحكمة، الفقيه، الحكيم، والشيخ قد أُفرغت من محتواها الأصليّ واستخدمت في معانٍ أخرى أو فى محتوى مغاير أضيق من المحتوى الأول، فقال:

---

(١) الملا صدرا، **رساله سه أصل/رسالة الأصول الثلاثة**، تصحيح واهتمام: السيد حسن نصر، الصفحة ١٣.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٨.

(٣) المصدر السابق نفسه.

«صرّح بعض العلماء بأنّ لفظ الفقه في الأزمنة السابقة كان يُطلق على علم طريق الآخرة، ومعرفة النفس، ودقائق الآفات، ومكائدها وأمراضها، والتسويلات الشيطانية، وفهم لذائذ الدنيا وأغراض النفس والهوى، والإعراض عنها، والاشتياق إلى نعيم الآخرة ولقاء الله، والخوف من يوم الحساب. ثمّ صار الفقه لدى طلبة العلوم في هذا الزمان عبارة عن: استحضار مسائل الطلاق والعتاق واللعان والبيع والسلَم والرهان والتعزيرات والكفارات وما شاكل، والأفقه عندهم هو كلّ من خاض في هذه المسائل أكثر من غيره، وإن لم يعلم شيئاً عن العلوم الحقيقية. [... بينما] الفقيه هو من خشي الله أكثر من سواه، ومن امتلأ قلبه خشيةً منه تعالى»[1].

وعلى هذا الأساس، يلاحَظ في الفكر السياسيّ والاجتماعيّ لـ**الملا صدرا**: اهتمامه بنقد ومعالجة الوضع القائم في زمنه، إلى جانب طرح سبل معالجة السلبيات على المستوى السياسيّ والاجتماعيّ والدينيّ. وبما أنّه يؤمن بأنّ كمال الروح يتجسّد في التنزّه عن الدنيا، يرى أنّ نقصها يكمن في محبّة الدنيا التي تمثّل رأس كلّ خطيئةٍ[2].

ومن هنا، عزا جميع الفتن في الدين والخلل في عقائد المسلمين والاضطرابات السياسيّة والاجتماعيّة إلى اختلاط العلماء الناقصين وغير المهذّبين بالحكّام والسلاطين الدنيويّين، فقال في هذا الصدد: «ما فتنة في الدين وخلل في عقائد المسلمين إلا ومنشؤها مخالطة العلماء الناقصين مع حكّام الدنيا والسلاطين»[3].

وشدّد على هذا الأمر في موضعٍ آخر، فقال:

«وإنّي مدّة عمري هذا ـ وقد بلغ إلى أربعين ـ ما رأيت أحداً من المعرضين عن تعلّم الحكمة إلا وقد غلب عليه حبّ الدنيا والرئاسة فيها والإخلاد إلى الأرض، وقد صار عقله مسخّر الشهوة في استنباط الحيل للوصول إلى المستلذّات الجسمانية»[4].

---

(١) الملا صدرا، **رساله سه أصل/رسالة الأصول الثلاثة**، تصحيح واهتمام: السيد حسن نصر، الصفحات ٧٨ إلى ٧٩.

(٢) انظر: عبد الله جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه/ شرح الحكمة المتعالية** (الأسفار الأربعة، القسم الأول من المجلد السادس)، الصفحة ٥١.

(٣) الملا صدرا، **مقدّمة تفسير سورة السجدة**: الصفحة ١٣، نقلًا عن عبد الله جوادي آملي، مصدر متقدّم.

(٤) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٩٨.

وكيفما كان، يمكن تقسيم الحياة العلميّة لـ **صدر المتألهين** إلى خمس مراحل:

١. مرحلة التجوال في الأفكار الفلسفيّة والكلاميّة للعلماء الآخرين، الأعمّ من المشّائيّين والإشراقيّين والأشاعرة والمعتزلة. ومن منطلق «حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين» كان **الملا صدرا** يرى أنّ هذه المرحلة من عمره تدخل في جملة الأوقات التي ذهبت سدى، فيستغفر اللّٰه من ذلك.

٢. مرحلة المسيرة الجوهريّة والتحوّل الروحيّ من الكثرة إلى الوحدة، والسفر من الخلق إلى الحقّ، ومشاهدة مبدأ الخلق في ختام ذلك السفر، والوصول إلى أول الولاية.

٣. مرحلة الحركة الجوهريّة والانقلاب الروحيّ من الوحدة إلى الوحدة، والسفر من الحقّ إلى الحقّ مع الحقّ، ومشاهدة الأسماء الحسنى للّٰه السبحان.

٤. مرحلة السفر من الحقّ إلى الخلق، ومشاهدة آثار اللّٰه السبحان في مظاهر الجلال والجمال المتنوعة له تعالى. وحسبما يرى آية اللّٰه **جوادي آملي**، فإنّ المراحل الثلاث الأخيرة التي تشكّل ثلاثة أسفار من أسفاره الأربعة جرت في أثناء الانزواء الظاهريّ لهذا الفيلسوف.

٥. مرحلة السفر من الخلق إلى الخلق مع الحقّ، وإبلاغ رسالة الحقّ إلى مظاهره في كسوة الكثرة عن طريق التدريس والتأليف وتهذيب نفوس الآخرين. واقترنت هذه المرحلة بعودته من ضاحية كهك إلى مدينة شيراز، وانشغاله بالتدريس والتأليف، كما جرى طرح فكره السياسيّ والاجتماعيّ في تلك الفترة أيضًا[١].

وخلّف **صدر المتألهين** كمًّا هائلًا من المؤلّفات والآثار المتنوّعة[٢].

ولا شكّ في أنّ الفكر السياسيّ لـ **صدر المتألهين** يشكّل جزءًا من تراثه العلميّ الثريّ؛

---

(١) لمزيد من المعلومات في هذا المجال، انظر: عبد اللّٰه جوادي آملي، **شرح الحكمة المتعالية**، القسم الأول من المجلد السادس: الصفحات ٤٩ إلى ٦٨. إذ فصّل الكلام هناك بشأن نقاط القوّة والضعف لكلّ مرحلة من تلك المراحل، وبيّن الفوارق بينها، وأجرى مقارنةً بينها أيضًا.

(٢) من أجل الوقوف على فهرسةٍ مفصّلةٍ وشاملةٍ لآثار ونتاجات الملا صدرا، بالإضافة إلى الكتب والرسائل والأطروحات الّتي كُتبت حوله، انظر: ناهيد باقري خرمدشتي، **كتابشناسي جامع ملا صدرا/ الببلوغرافيا الشاملة لمؤلفات الملا صدرا**.



ذلك الفكر الذي لا يتسنّى من دونه دراسة التحوّلات السياسيّة ـ الاجتماعيّة في إيران المعاصرة، لا سيّما الدور الفاعل للعلماء السائرين على نهج الحكمة المتعالية في إيقاظ الفكر الدينيّ والسياسيّ، وإحياء الدوافع الإصلاحيّة[1].

الفكر السياسيّ لصدر المتألهين

١- العلم السياسيّ في الحكمة المتعالية

لطالما تطرّق **الملا صدرا** في مؤلّفاته إلى الجوانب المختلفة للمعرفة السياسيّة بالبحث والتأمّل، وأحد تلك الجوانب موضوع مكانة السياسة والعلم السياسيّ[2] والموضع الذي يشغله بين العلوم المختلفة.

ففي شرحه لكتاب **الهداية الأثيريّة** لأثير الدين المفضّل [الفضل] الأبهري، أبدى اهتمامًا كبيرًا بتقسيم العلوم، وقسّم الحكمة إلى قسمين: نظريّة وعمليّة، مرجّحًا الأولى على الثانية، ثمّ قسّم كلًّا منهما إلى عدّة أقسامٍ، فالحكمة النظريّة تنقسم برأيه إلى: **العلم الأعلى**، والطبيعيّ،

---

(١) ثمّة اختلاف في وجهات نظر العلماء الشارحين لآراء الملا صدرا حول إبداعاته ومبتكراته. فلمعرفة آرائه المبتكرة، انظر: مرتضى مطهري، **مقالات فلسفي/ المقالات الفلسفية**، ج ٢، مقالة «حكمة صدر المتألهين»، الصفحة ٨٠- ٨٢. وذكر الميرزا أبو الحسن حسيني قزويني (رفيعي قزويني) اثني عشر مورداً من مبتكرات ومختصّات صدر المتألهين، انظر: **سه مقاله ودو نامه در تفكرات آخوند ملا صدراي شيرازي/ ثلاث مقالات وكتابان في أفكار الملا صدرا الشيرازي**، «سيرة صدر المتألهين الشيرازي وكلام في الحركة الجوهرية» للميرزا أبو الحسن حسيني قزويني. كما ورد ذكر تلك الآراء في مقدّمة كتاب **عرفان وعارف نمايان** الذي هو ترجمة لكتاب **كسر أصنام الجاهلية** على يد محسن بيدار فر؛ وانظر كذلك: السيد محمد حسين الطباطبائي، **بررسي هاي إسلامي/دراسات إسلامية**، «صدر الدين الشيرازي مجدّد الفلسفة الإسلامية في القرن الحادي عشر الهجري»، ج ١، الصفحة ٢٩٨- ٣٠٦؛ راجع أيضًا: مقالة محسن كديور في نقد ودراسة كتاب **تاريخ الفلاسفة الإيرانيين منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا** (تأليف علي أصغر حلبي)، تحت عنوان «انديشه هاي جديد وارزش تفكر فلسفي صدر المتألهين/ الأفكار الحديثة ومنزلة الفكر الفلسفي لصدر المتألهين» المنشورة في صحيفة **كيهان انديشه**، العدد ٨٦ (عام ١٩٩٣ م)؛ م.م. شريف، **تاريخ فلسفة در إسلام/ تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مقال «صدر المتألهين الشيرازي»، بقلم السيد حسين نصر، ج ٢، الصفحة ٤٨٢.

(٢) ليس مرادنا من «العلم» مجرّد الاكتشافات التجريبية، بل الأعم منها.

والمنطق، والرياضيات؛ والعلميّة إلى: علم الأخلاق، والحكمة المنزليّة، والحكمة المدنيّة. فقال في ذلك:

«... وأما الحكمة العملية التي موضوعها النفس الإنسانية من حيث اتّصافها بالأخلاق والملكات، فهي أيضاً ثلاثة أقسام؛ لأن التدابير البشرية والسياسات الإنسيّة [الإنسانية] لا تخلو: إمّا أن تختصّ بشخصٍ واحدٍ فقط أو لا.

الأول: الحكمة التي بها تكون معيشته الإنسان الدنيوية فاضلة، وحياته الأخروية كاملة، ويسمّى علم الأخلاق. والتي لا تختصّ بشخصٍ واحدٍ، بل لا بدّ فيها من شركةٍ بها يتمّ الاجتماع، فذلك الاجتماع: إمّا أن يكون بحسب منزل أو بحسب مدينة.

فالأوّل يسمّى حكمةً منزليّة، والثاني حكمةً مدنيّة. ومن جعلها رباعيّةً قسّم القسم الثاني إلى قسمين؛ لأنّ المدينة تنقسم إلى ما يتعلّق بالملك والسلطنة، وإلى ما يتعلّق بالنبوّة والشريعة. وسمّي الأول علم السياسة، والثاني علم النواميس.

[...] ولأفلاطون كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلّق بالشريعة والنبوّة، ويسمّى بـ «النواميس»، ولأرسطو أيضاً كتاب في ذلك، ولكلّ منهما كتاب في سياسات الملك، وقد صنّف المعلّم الأول كتاباً حسناً في تهذيب الأخلاق، وصنّف من المتأخرين أبو علي بن مسكويه كتاباً جيّداً فيه، سمّاه بـ **كتاب الطهارة**، لخّصه المحقّق الطوسي (قدس سره)[1]»[2].

يستفاد من العبارة الآنفة لـ **صدر المتألهين** عدّة نقاط، هي:

أ) إبداؤه اهتمامًا بعلم السياسة، حيث أفرد له مكانةً مستقلّةً ومتميّزةً بين أقسام العلوم الأخرى.

ب) اهتمامه بالجوانب الدينيّة والإنسانيّة للسياسة، والفصل بينهما؛ وعليه: فالتعاليم الإلهيّة ـ ومنها الفقه السياسيّ ـ لا تغنينا عن علم السياسة.

---

(١) من الواضح أنّ الخواجة نصير الدين الطوسي لم يلخّص كتاب الطهارة وحسب، بل أجرى عليه بعض الإضافات أيضًا.

(٢) صدر الدين الشيرازي، **شرح الهداية الأثيرية** (طبعة حجرية فاقدة لمواصفات الطباعة): الصفحتان ٤ و٥.

ج) كان له إحاطة تامّة بتاريخ المباحث السياسيّة بالحضارة اليونانيّة القديمة، وخاصّةً في آثار مفكّريهم نحو **أفلاطون وأرسطو**، وآثار المفكرين في العالم الإسلاميّ من قبيل: **الفارابي وابن مسكويه والخواجة نصير الدين الطوسي**.

وممّا تجدر الإشارة إليه: أنّ التقسيم المذكور الذي تمّ على أساس المدرسة المشّائيّة قد تكرّر في بعض آثاره الأخرى، نحو بداية **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**.

وفي رسالة **إكسير العارفين**، قسّم العلوم إلى قسمين: دنيويّة وأخرويّة؛ والدنيويّة إلى ثلاثة أنواع: علم الأقوال، وعلم الأعمال، وعلم الأحوال أو الأفكار. مؤكدًا أنّ علم الأقوال يشتمل على علوم الألفباء، الصرف، النحو، العروض، المعاني، البيان، والتعاريف المنطقيّة للاصطلاحات (الحدود)؛ وعلم الأعمال يضمّ العلوم التي تتعلق بالأشياء الماديّة المختلفة التي تنشأ منها فنون الحياكة، الفلاحة، العمارة؛ وهو أدون أقسام علوم الأفعال وأخسّها، وفي درجةٍ أرفع من ذلك يكون فنّ الكتابة، علم الحيل (الميكانيك)، الكيمياء وغيرها؛ ثمّ يتلوها ما يتعلّق بتدبير المعاش على وجه يناط بصلاح أمر الدنيا لبقاء الشخص بانفرادها، أو النوع والهيئة الاجتماعيّة، أو على وجهٍ يناط بأمر الدين وصلاح الآخرة، كعلم المعاملات من النكاح والطلاق والعتاق وغيرها، وكعلم السياسات كالقصاص والديّات والجرائم والحدود وما أشبهها، وهو علم الشريعة. وأخيرًا علم الطريقة الذي يتطرّق إلى كسب الفضائل والملكات المعنويّة والأخلاقيّة والاجتناب عن الملكات الرديّة والرذائل؛ وعلم الأفكار والأحوال عبارة عن: علم البرهان المنطقي، وعلم الرياضيات، وعلم الهندسة الذي يشتمل بدوره على علم الهيئة والنجوم. وعلوم الطبيعة ينضوي تحتها علم الطبّ والبيطرة ونحوها من معرفة أنواع المواليد الثلاثة، من الجمادات والنباتات والحيوانات.

وأمّا العلوم الأخرويّة التي لا يتمكن العقل العادي من بلوغها، وعليه أن يستمدّ العون لبلوغها من الوحي وتهذيب النفس، فهي عبارة عن: العلم باللّه وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وما يتضمّن ذلك من بوجود صور روحانيّة مقدّسة عن المواد مجرّدة عن الأجساد، والعلم بكلام اللّه تعالى وكتابه والعلم بقلمه ولوحه وقضائه وقدره والموت والبعث وسائر الأمور المرتبطة بالحياة الأخرويّة[1].

---

(١) انظر: **رسائل الآخوند الملا صدرا**، «رسالة مسمّاة بإكسير العارفين»، طهران: كارخانه آقا ميرزا عباس، ١٣٠٢هـ؛ م.م. شريف، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مقال «صدر الدين الشيرازي»، بقلم السيد حسين نصر: ج ٢، ص ٤٨١.

ويلاحَظ في هذا التقسيم المستقى من المدرسة الإشراقيّة ما يلي:

أولاً، خُصّص للعلم السياسيّ موضع مستقلّ به. ثانيًا، إلى جانب علم السياسة، روعي علم الشريعة أيضًا؛ وعلى هذا الأساس، ثمّة مكانة مستقلّة لعلم السياسة بموازاة علم الشريعة والحقوق.

وفي كتاب **كسر أصنام الجاهلية**، جعل العلوم قسيمًا للأحوال والأفعال، وقسّمها إلى فئتين: علوم المعاملة وعلوم المكاشفة، فقال:

«إعلم أنّ كلّ مقام من المقامات الدّينيّة، وكلّ فضيلة راسخة من الملكات النفسانيّة ـ كالعلم والشجاعة والصّبر والشكر والكرم والحلم وغيرها ـ إنّما ينتظم من ثلاثة أمور: علوم وأحوال وأعمال.

وهذه الأمور الثلاثة، إذا قيس بعض منها بالبعض، لاح للنّاظرين إلى الظواهر، الساكنين على أوائل العقول، المتوقّفين في مبادئ الأفكار، أنّ العلوم تراد للأحوال، والأحوال تراد للأعمال. فالأعمال هي الأفضل عندهم؛ لأنّها الغاية الأخيرة.

وأمّا أصحاب البصائر الثاقبة وأرباب الضمائر المنوّرة، فالأمر عندهم بالعكس ممّا ذُكر؛ فإنّ الحركات والأعمال تراد للصفات والأحوال، وهي تُطلب للعلوم والمعارف. فالأفضل العلوم، ثمّ الأحوال، ثمّ الأعمال؛ لأنّ كلّ مرادٍ لغيره فذلك الغير لا محالة أفضل منه.

[...] وأفضل المعارف العلوم النظريّة الإلهيّة، وهي أجلّ شأناً وأعظم من العلوم العمليّة، ويقال لها «علوم المعاملة»؛ لأنّها متعلّقة بالمعاملات، سواء كانت مع الحقّ أو مع الخلق؛ كما يقال للأولى: «علوم المكاشفة»؛ لأنّها لا تحصل إلّا بإلهامٍ من الحقّ وكشفٍ من جانب القدس، من غير مدخليّة السّماع من البشر والنّقل من الآدميّين»[1].

وفي كتاب **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**، الذي يعدّ آخر مصنّفات المؤلّف، تعرّض باختصار إلى دورةٍ في الحكمة المتعالية، العرشيّة والقدسيّة. ويعتبر هذا الكتاب من خيرة أعمال **الملا صدرا** وأروعها.

---

(١) صدر المتألهين، **كسر أصنام الجاهلية**: الصفحات ٧١ إلى ٧٣.

بنى **الملا صدرا** في هذ الكتاب ـ حسبما ذكر في مقدّمته ـ على أنّ المقصد الأقصى من نزول الكتاب الإلهيّ دعوة العباد إلى الملِك الأعلى، ربّ الآخرة والأولى؛ والغاية المطلوبة فيه تعليم ارتقاء العبد من حضيض النقص والخسران إلى أوج الكمال والعرفان، وبيان كيفية السفر إليه تعالى[1].

ومن هنا، فلهذا السفر ستّ مراحل أوردها في ستّة مقاصد: ثلاثة منها كالدعائم والأصول والأعمدة المهمّة، وثلاثة منها كاللواحق والمتمّمات، وهي كالتالي:

«أمّا الأصول الثلاثة المهمّة:

فالأوّل منها معرفة «الحقّ الأوّل» وصفاته وآثاره.

والثاني معرفة «الصراط المستقيم» ودرجات الصعود إلى اللّه وكيفيّة السلوك إليه.

والثالث معرفة «المعاد» والمرجع إليه وأحوال الواصلين إليه وإلى دار رحمته وكرامته؛ وهو علم المعاد والإيمان باليوم الآخر.

و أمّا الثلاثة اللّاحقة:

فأحدها معرفة المبعوثين من عند اللّه لدعوة الخلق ونجاة النفوس؛ وهم قوّاد سفر الآخرة ورؤساء القوافل.

وثانيها حكاية أقوال الجاحدين وكشف فضائحهم وتسفيه عقولهم في ضلالتهم؛ والمقصود فيه التحذير عن طريق الباطل.

وثالثها تعليم عمارة المنازل والمراحل إلى اللّه والعبوديّة، وكيفيّة أخذ الزاد والراحلة لسفر الآخرة، والاستعداد برياضة المركب وعلف الدّابة.

والمقصود منه كيفيّة معاملة الإنسان مع أعيان هذه الدنيا، التي بعضها داخلة فيه، كالنفس وقواها الشهويّة والغضبيّة؛ وهذا العلم يسمّى «تهذيب الأخلاق».

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**، تصحيح وتحقيق ومقدّمة: السيد محمد الخامنئي، الصفحة ١٣.

وبعضها خارجة: إمّا مجتمعة في منزلٍ واحدٍ، كالأهل والخدم والوالد والولد، ويسمّى «تدبير المنزل»؛ أو في مدينةٍ واحدةٍ، ويسمّى «علم السياسة» و«أحكام الشريعة» كالديات والقصاص والحكومات»[1].

ويلاحَظ أنّ **الملا صدرا**، كـ **الفارابي** في كتاب **إحصاء العلوم**، قام بفرز علم السياسة بمعناها الحالي عن الفقه السياسيّ؛ ففي الحقيقة يقع على عاتق الشارع المقدّس أو المجتهدين والفقهاء في كلّ عصرٍ ومصرٍ جزء من إدارة أمور البلاد، وأنيط الجزء الآخر بتدبير الإنسان نفسه، وعلم السياسة والشريعة يشمل كلا القسمين. لكنّ الفارق بين تقسيم **الملا صدرا والفارابي** أنّ الأول قال باستقلال علم الأخلاق وتدبير الفرد بينما وضع الثاني علم الأخلاق والكلام والفقه والسياسة في ذيل العلم المدني[2]. وعلى هذا الأساس، فـ **الملا صدرا** يعرف علم السياسة جيدًا، حيث أبدى عنايةً خاصّةً به ووضعه في مرتبةٍ خاصّةٍ تليق به. كما أنه يرى المعرفة السياسيّة وتمام المعارف الأخرى ضمن شبكةٍ ومنظومةٍ خاصّة، هي المنظومة الدينيّة والإلهيّة؛ ومن هنا، ذهب إلى تقديم العلوم الأخرويّة والإلهيّة والحكمة النظريّة على العلوم الدنيويّة والحكمة العمليّة[3].

وفي ضوء ما تقدّم، تطرح الأسئلة التالية: إن كان **الملا صدرا** مهتمًّا بالمعرفة السياسيّة، كما زُعم ذلك، فلمَ لم يُبدِ أهل الرأي إلى الآن أيّ اهتمامٍ بهذا الموضوع؟ ولمَ لم تتحوّل هذه الحركة من بعده إلى تيّارٍ فاعلٍ في تاريخ الفكر السياسيّ الإسلاميّ؟ ولمَ لم يُعَر التراث الفكريّ لهذا الفيلسوف اهتمامًا يُذكر في مجال السياسة؟

لا بدّ من البحث عن إجاباتٍ لتلك التساؤلات في الوضع العام الذي ساد إيران والعالم الإسلاميّ عقب عصر **صدر المتألهين** والاختلافات الكبيرة بين عصر حياته والعصر الذي تلاه.

قضى **الملا صدرا** الشطر الأعظم من حياته في عصر حكومة الشاه **عباس الأول**، حيث

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**، تصحيح وتحقيق ومقدّمة: الصفحتان ١٣و ١٤.

(٢) أبو نصر محمد الفارابي، **إحصاء العلوم**، الفصل الخامس (في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام).

(٣) لمطالعة مزيد من المصادر حول الفكر السياسي لصدر المتألهين، انظر: نجف لك زائي، **انديشه سياسي صدر المتأهلين/ الفكر السياسي لصدر المتألهين**: الصفحات ٦٠ إلى ٧٤.

كانت إيران إذ ذاك تعيش فترة ازدهارٍ كبيرةٍ وتدخل في عداد الدول الكبرى في العالم. وحسبما أورد **عمانوئيل وارستين** في نظرية النظام العالميّ، كانت إيران في تلك الحقبة خارج نطاق النظام العالمي بالنسبة إلى أوروبا، كما أنّ أوروبا بالنسبة إلى إيران تقبع خارج دائرة النظام العالمي أيضًا. وفي أعقاب سقوط الدولة الصفويّة (١١٣٥ هـ)، غرقت إيران في نزاعاتٍ داخليةٍ غير متناهيةٍ طيلة قرنٍ من الزمن (القرن الثامن عشر الميلادي)، حيث خبت جذوة تلك النزاعات على ما يبدو في مطلع القرن التاسع عشر، إبّان استلام الدولة القاجاريّة للحكم هناك. ثمّ أصبحت إيران في منطقةٍ متاخمةٍ للنظام العالمي، ووفقًا لنظريّة النظام العالميّ الآنفة، حينما تصبح دولةً ما متاخمةً للنظام العالمي، يتقرّر مصيرها إلى حدٍّ ما في ضوء القرارات التي تتّخذها دول النواة المركزيّة لهذا النظام العالمي، وكانت دولتا إنجلترا وروسيا تمثلان النواة المركزيّة له، وقد لعبتا دورًا أساسيًّا في تقرير مصير إيران في القرن التاسع عشر؛ لكن، لا بدّ من أخذ عوامل أخرى بالحسبان، نحو: الماهية الاستبداديّة والقَبَليّة للحكومة، الثقافة السياسيّة للإيرانيّين، ووجوه إعداد النُّخَب ودورها في هذا المجال.

٢- التأمّل في أمر المعاش

في هذا المجال، يستوقفنا السؤال التالي: هل تطرّق **صدر المتألهين** إلى التأمّل في معاش الناس أو حياتهم السياسيّة؟

يصرّح البعض في الردّ على هذا السؤال بالنفي القاطع، حتّى أنه ليقطع الطريق أمام الباحث في الفكر السياسيّ لهذا الفيلسوف عن الإعراب عن رأيه في ذلك؛ فعلى سبيل المثال، قال الباحث **جواد الطباطبائي**:

«تتجلّى أهمية **صدر الدين الشيرازي** في دائرة الفكر السياسيّ من حيث انحطاط وانهيار ذلك الفكر وحسب؛ ففي حين كرّس جميع طاقاته لـ «إثبات المعاد الجسماني»، غفل بالكلّيّة عن التأمّل في معاش الناس، فلم يتعرّض للسياسة إلا مرّةً واحدةً بصورةٍ مختصرةٍ في نهاية كتاب «المبدأ والمعاد»»[1].

(١) السيد جواد الطباطبائي، **زوال انديشه سياسي در ايران / انهيار الفكر السياسي في إيران**: الصفحة ٢٧١.

غير أنّ التمعّن في آثار **الملا صدرا** يشفّ عن أنّه عكف على التأمّل في الحياة السياسيّة للناس، وبتعبير الطباطبائي: «التأمّل في معاش الناس»، معتبرًا الدنيا مزرعة الآخرة، وذاهبًا إلى كون النفوس والأموال أدواتٍ ووسائل لنيل معرفة اللّٰه والتقرّب إليه؛ فيلزم تدبير الأمور المرتبطة بالأموال والنفوس. قال **الملا صدرا**:

«فقد عُلم أنّ مقصود الشرائع ليس إلا معرفة اللّٰه والصعود إليه بسلّم معرفة النفس بالذلّة والعبودية، وكونها لمعةً من لمعات ربّه مستهلكةً فيه، فهذا هو الغاية القصوى في بعثة الأنبياء؛ لكن لا يحصل هذا إلا في الحياة الدنيا؛ لكون النفس في الأول لكونها ناقصةً بالقوّة كما علمت، والارتقاء من حال نقصٍ إلى حال تمامٍ لا يكون إلا بحركةٍ وزمانٍ ومادّةٍ قابلة.

ووجود هذه الأشياء من خصائص هذه النشأة الحسية، وهو المعنيّ بقوله عليه السلام: «**الدنيا مزرعة الآخرة**».

فصار حفظ الدنيا التي هي النشأة الحسية للإنسان أيضاً مقصوداً ضرورياً تابعاً للدين؛ لأنه وسيلة إليه.

والمتعلّق من أمور الدنيا بمعرفة الحقّ الأول والزلفي لديه وتحصيل النشأة الآخرة والتقرّب إليه تعالى، شيئان: النفوس والأموال [...]

فإذا كانت معرفة اللّٰه هي الغاية القصوى والثمرة العليا، فأفضل الأعمال الدنيوية ما به يُحفظ المعرفة على النفوس، إما بالتعليم والهداية، أو بالتعلم والدراسة والرئاسة.

ويليه ما ينفع في ذلك، وهو ما يُحفظ به الحياة على الأبدان، وبعده ما يُحفظ به الأموال، أو ما به المعايش على الأشخاص. فهذه ثلاث مراتب ضرورية في مقصود الشرع عقلاً»[1].

ولم يقف **صدر المتألهين** عند هذا الحدّ، بل قال بأنّ عدم الاهتمام بالنفوس والأموال هو كإهمال معرفة الحقّ والمنع عنها في كونهما من الكبائر:

«فأكبر الكبائر ما يسدّ باب معرفة اللّٰه، ويليه ما يسدّ باب حياة النفوس، ويلي ذلك ما يسدّ باب المعايش التي بها حياة النفوس، فيحصل من هذا، أنّ فعل المعاصي كفعل الطاعات

(١) صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**: الصفحتان ٤٩٨ و٤٩٩.

على ثلاث مراتب:

أولها، ما يمنع من معرفة اللّه ومعرفة رسله وأئمته بعده، وهو الكفر، [...]

الرتبة الثانية النفوس؛ إذ بقاؤها وحفظها بدوام الحياة، ويحصل المعرفة باللّه واليوم الآخر.

فقتل النفس ـ لا محالة ـ من جملة الكبائر، وإن كان دون الكفر؛ لأنّ ذلك يصدم من المقصود، وهذا يصدم عن وسيلة المقصود؛ إذ حياة الدنيا لا يراد إلا بالآخرة والتوسل إليها بمعرفة اللّه تعالى.

ويتلو هذه الكبيرة قطع الأطراف، وكلّ ما يفضي إلى الهلاك حتى الضرب، وبعضها أكبر من بعضٍس[1].

فنرى **الملا صدرا** يؤكّد على المعاش، ويعتبر كلّ ما يفضي إلى الهلاك من جملة الكبائر؛ لذا ذهب إلى أنّ تحريم اللواط والزنا يقع في هذه الرتبة؛ فحرّم المولى اللواط لمنع انقطاع النسل، وحرّم الزنا لكونه يشوّش الأنساب ويبطل التوارث والتناسل وجملةً من الأمور التي لا ينتظم العيش إلا بها[2].

وبعد أن بيّن معصية الكفر والقتل، شرع ببيان المعاصي المرتبطة بتدبير الأموال، وعلّة تحريم السرقة والتصرّف الغصبي وما إلى ذلك، فقال:

«الرتبة الثالثة الأموال، فإنها معايش الخلق؛ فلا يجوز تسليط الناس على تناولها كيف شاء حتى بالاستيلاء والسرقة وغيرهما، بل ينبغي أن يحفظ ليبقى ببقاء النفوس؛ إلا أنّ الأموال إذا أُخذت أمكن استردادها، وإن أُكلت أمكن تغريمها، فليس يعظم الأمر فيها. نعم، إذا جرى تناولها بطريقٍ يعسر التدارك له، فينبغي أن يكون ذلك من الكبائر، وذلك بأربعة طرقٍ خفيّة: أحدها: السرقة، الثاني: أكل مال اليتيم؛ يعني في حقّ الوليّ ليكون خفياً، فتعظيم الأمر فيه واجب، بخلاف الغصب فإنه ظاهر، والثالث: تفويتها بشهادة الزور، والرابع: أخذ الوديعة

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٤٩٩.

(٢) المصدر السابق نفسه.

وغيرها باليمين الغموس؛ فإن هذه طرق لا يمكن فيها التدارك، ولا يجوز أن يختلف الشرائع في تحريمها أصلاً. وبعضها أشدّ من بعض، وكلّها دون الرتبة الثانية المتعلقة بالنفوس، وهذه الأربعة جديرة بأن يكون من الكبائر، وإن لم يوجب الشرع الحدّ في بعضها؛ ولكن كبر الوعيد عليها، وعظم في مصالح الدنيا تأثيرها»[1].

ويرى **الملا صدرا** أنّ المعيار في الكبائر كونها ممّا حرّمتها جميع الشرائع، وإلا فلا تعدّ من الكبائر، حيث قال: «بل ينبغي أن يختصّ الكبيرة بما لا يجوز اختلاف الشرائع، ليكون ضرورياً في الدين»[2]. ومن هنا، احتمل أن لا يكون الربا من الكبائر؛ لأنّه ليس إلا أكل مال الغير بالتراضي مع الإخلال بشرطٍ وضعه الشارع، وهذا ما اختلفت الشرائع فيه، فلا يبعد أن يكون محلّلًا في بعضها. والجدول التالي يبيّن خلاصةً لما ذُكر:

	فعل الطاعات بحسب الرتبة	فعل المعاصي بحسب الرتبة
١	**معرفة اللّٰه تعالى** معرفة الأنبياء: معرفة الأئمة:	سدّ باب معرفة اللّٰه (الكفر) سدّ باب معرفة الأنبياء: سدّ باب معرفة الأئمة:
٢	بقاء وحفظ حياة الناس **وجوب تعليم وهداية الأرواح** وجوب التعلّم والدراسة وجوب تربية الأبدان و...	قتل الناس ضرب الإنسان المؤدّي إلى هلاكه اللواط الزنا
٣	وجوب حفظ الأموال والملكية	السرقة أكل مال اليتيم شهادة الزور المؤدّية إلى سلب الملكية أخذ الوديعة و... باليمين الغموس

وفي ضوء كلّ هذه المعطيات، أنّى للسيد **جواد الطباطبائي** إثبات مدّعاه القاضي بعدم ولوج **صدر المتألهين** إلى معاش الناس؟

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٥٠٠.

(٢) المصدر السابق نفسه.

يبدو أنّ الأمر عبارة عن اختلاف في المبنى؛ فـ **صدر المتألهين** تطرّق إلى أمر معاش الناس ضمن نطاقٍ خاصٍّ، لكنّه لم يحظَ بقبول السيد **جواد الطباطبائي**، فبما أنّه يذهب إلى أصالة الدنيا في السياسة وأصالة الآخرة في العرفان، يعتقد بعد إمكان طرح فكرٍ سياسيٍّ قائمٍ على الفكر العرفاني[١]. فمن وجهة نظر الفكر السياسيّ الغربيّ والإيرانيّ واليونانيّ، الأصل في «دار الطبيعة» هو البقاء[٢]؛ في حين أنّ «الدنيا» في الفكر العرفانيّ منزل من منازل الإنسان، لا ينبغي له النزوع إليه والتعلق به، فغاية سفر العارف هي «الآخرة» و«دنيا ما بعد الموت»؛ ومن هنا، نواجه في المعرفة السياسيّة إطاريْ الهداية والسلطة. فلو كان العلم السياسيّ قائمًا على إطار السلطة، لاقتصر الوجود على العالم المادّي؛ بينما لو كانت المعرفة السياسيّة متقوّمةً بإطار الهداية، لكان العالم المادّي مقدّمةً للوصول إلى عالم الآخرة.

وعلى هذا الأساس، إن كان مراد **الطباطبائي** أنّ **الملا صدرا** لم يبدِ عنايةً بأمر معاش البشر حسبما يقتضيه منهج السلطة، يتسنّى لنا حينئذٍ الموافقة على رأيه؛ أمّا لو زعم بأنّ **الملا صدرا** لم يكن يمتلك أيّ لونٍ من التفكير في مستوى السياسة والحياة السياسيّة، فهو ما لا نقبله منه؛ ذلك أنّ **الملا صدرا** مؤسّس مذهبٍ خاصٍّ في مجال المعرفة السياسيّة، هو مذهب الحكمة السياسيّة المتعالية الذي يندرج في إطار منهج الهداية ويبتني على الفكر العرفانيّ.

وعادةً ما يُشار إلى الفوارق الأساسيّة للسياسة في مدرستيْ الهداية والسلطة لدى البحث عن العلاقة بين الدين والسياسة؛ ففي مدرسة السلطة يتمّ التأكيد على ضرورة فرز الأمور السياسيّة عن الأمور الدينيّة والأخرويّة، بينما لا يُفصل بين الدين والسياسة في إطار الهداية، بل يُدمجان معًا. وعلى أساس النظريّة الواقعيّة للسياسة، تكون الأصالة في الأمور الاجتماعيّة للسياسة لا للدين؛ وهكذا تكون جميع الأمور الدينيّة الشاملة للدولة والحكومة والاقتصاد والقضاء والفنّ والتربية والتعليم وما شاكل، بمنأى عن الشؤون الدينيّة والأمور المقدّسة، وإذا ما بقي مجال للدين فهو لا يعدو الشؤون الفرديّة فقط. ثمّ إنّ جميع الأمور في منهج الهداية هي

---

(١) السيد جواد الطباطبائي، **درآمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي در ايران/ مدخل فلسفي إلى تاريخ الفكر السياسي في إيران**، الفصل السادس (امتناع تأسيس فكرٍ سياسيٍّ على مبدأ الفكر العرفاني): الصفحات ١٣٧ إلى ١٥٩.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٣٨.

في خدمة أهداف الدين، فيتمّ التعاطي مع الدولة والحكومة والاقتصاد والقضاء والفنّ والتربية والتعليم وكافّة جوانب الحياة على أساس التكليف والوظيفة الدينيّة، بحيث تجلب رضا الشارع المقدّس.

ولإيضاح هذا الموضوع بشكلٍ جيّد، نسلّط الضوء على موضوعيْ: مكانة الدنيا ومفهوم السياسة في فكر **الملا صدرا**:

والنقطة الهامّة في هذا المجال: أنّ «الدنيا» لفظ مشترك بين معنيين: فعندما تُذمّ الدنيا في الأدبيّات الإسلاميّة، يُقصد بذلك حبّ القيم غير الإلهيّة والمناصب الشهوانيّة وغير الإنسانيّة؛ وحينما يُعبّر عن الدنيا بأنّها مزرعة الآخرة ومنزل من منازلها، يراد بها الطبيعة المحسوسة التي خلقها اللّٰه تعالى للإنسان. وهذا الفارق المهمّ قد يخفي ـ في بعض الأحيان ـ عن كثيرٍ من الباحثين، فيتسبّب في إيجاد مشاكل حقيقيّة، كما حصل مثل هذا الخلط في مزاعم **الطباطبائي** المتقدّمة.

وبعد تقديم هذه المباحث، يُطرح السؤال التالي: من هو هادي الإنسان ودليله في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة؟

إنّ أفكار **الملا صدرا** وأمثاله غير قادرة على مسايرة الفكر السياسيّ القائم على أصالة الدنيا، فهؤلاء قد وضعوا للدنيا والإنسان هدفًا آخر؛ ولذا انتقدوا السياسة المبتنية على أصالة الدنيا، ورجّحوا تلك السياسة المتقوّمة بالآخرة.

فالسياسة ـ حسب رأي **الملا صدرا** ـ تعني تدبير أمور المجتمع وهدايته للعبور من الدنيا إلى الآخرة بهدف التقرّب إلى اللّٰه تعالى؛ فهي حركة من الشرك إلى التوحيد. ومن البديهيّ أنّ مثل هذه السياسة إنّما تختصّ بالأنبياء والأئمة والعلماء الواجدين للشرائط فقط؛ وعليه، يكون أمام الإنسان سبيلان لا غير: سبيل اللّٰه، وسبيل الطاغوت. سبيل اللّٰه تعالى هو الصراط المستقيم صراط اللّٰه والأنبياء وأئمة الهدى والعلماء الواجدون للشرائط، وهدفه النهائيّ اللّٰه جلّ وعلا والخلود في الجنّة؛ وسبيل الطاغوت هو سبيل الكفر والتفرقة والشرك، وهدفه الفساد والإلقاء في جهنّم. والمعرفة توجّه الإنسان إلى أحد هذين السبيلين[1].

---

(١) انظر: الملا صدرا، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**: الصفحة ٣٤٠.

وفي المنظومة الفكريّة لـ**الملا صدرا** وفهمه للسياسة وصلتها بالشريعة، ثمّة منازل ومراحل مختلفة للإنسان في الدنيا التي تعدّ منزلًا من منازل الآخرة، وهي عبارة عن: الهيولوية والجسميّة والجماديّة والنباتيّة والشهويّة والغضبيّة والإحساس والتخيل والتوهّم، ثم الإنسانية من أوّل درجتها إلى آخر شرفها، ثمّ الملكيّة على طبقاتها المتفاوتة[1].

والغرض في الخليقة- برأيه- سياقة الجميع إلى جوار اللّه ودار كرامته لشمول رحمته[2]. كما أنّ تشكيل الحكومة يكون ضروريًّا لإمكان توفير الأرضيّة المناسبة للعبادة، وليتمكن عباد اللّه تعالى من أداء العبودية له جلّ وعلا براحة بال:

«والإنسان- كما- مرّ غلب عليه حبّ التفرّد والتغلّب، وإن انجرّ إلى هلاك غيره؛ فلو ترك الأمر في الأفراد سدى، من غير سياسةٍ عادلةٍ وحكومةٍ آمرةٍ زاجرةٍ في التقسيمات والتخصيصات، لتشاوشوا وتقاتلوا وشغلهم ذلك عن السلوك والعبودية وأنساهم ذكر اللّه»[3].

وفي ضوء ما تقدّم، يبدو أنّ السياسة والشريعة في فكر **الملا صدرا** مترادفتان؛ لأنّ كليتهما تبغي إيصال الإنسان إلى قرب الحقّ تعالى بعد عبور منازل ومراحل السفر المتعدّدة؛ بيد أنّ الرجوع إلى آثار **الملا صدرا** يبطل هذا الرأي؛ إذ إنّه ذكر في كتاب «الشواهد الربوبية» أربعة فروقٍ بين الشريعة والسياسة، فأكّد ـ اعتمادًا على قول **أفلاطون** في كتاب «النواميس»[4] ـ أنّهما يفترقان في وجوهٍ أربعة، هي: المبدأ، والغاية، والفعل، والانفعال. وهذه الفوارق كالتالي:

أما **المبدأ** فلأن السياسة حركة مبدؤها من النفس الجزئية، تابعة لحسن اختيار ليجمعهم على نظامٍ مصلحٍ لجماعتهم.

«والشريعة حركة مبدؤها نهاية السياسة؛ لأنها يحرّك النفوس وقواها إلى ما وكّلت به في

---

(١) الملا صدرا، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**: الصفحتان ٣٦١ و٣٦٢.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٣٦٣.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) قال الباحث الإيراني رضا داوري: كتاب **النواميس** من الآثار المنسوبة إلى أفلاطون، حيث صحّحه عبد الرحمن البدوي وطبعه في طهران ضمن الجزء الثاني من كتاب **أفلاطون في الإسلام** في ذيل **أفلاطون المنحول**؛ ولم يُعثر على كلام من هذا القبيل في كتاب **نواميس أفلاطون** الشهير أو كتاب **تلخيص النواميس** للفارابي. انظر: رضا داوري أردكاني، «رئيس اول مدينه در نظر ملا صدرا/ الرئيس الأول للمدينة برأي الملا صدرا»، مجلة **رسالة الثقافة** الناطقة بالفارسية، العدد ٣١، الصفحة ٦٩.

عالم التركيب من مواصلة نظام الكلّ؛ لأنها تحرّكها وتذكّرها معادها إلى العالم الإلهي، وتزجرها عن الانحطاط إلى الشهوة والغضب وما يتركّب عنهما ويتفرع عليهما. فإن النفس إذا أعطت أحدهما غرضه سلكت بها في مسالك بعيدة عن غايتها ومستقرّها، وعسر عليها طاعة الحق والإقامة على ما وكّلت به.

وأما **النهاية [الغاية]** فنهاية السياسة هي الطاعة للشريعة، وهي لها كالعبد للمولى، تطيعه مرّةً وتعصيه أخرى. فإذا أطاعته انقاد ظاهر العالم لباطنه، وقامت المحسوسات في ظلّ المعقولات، وتحرّكت الأجزاء نحو الكلّ، وكانت الرغبة في القنية الفاعلة، والزهادة في القنية المنفعلة التي يخدمها المغرور بفضل راحته، وإتعاب فضيلته، ويكون حال الإنسان عند ذلك الراحة من الموذيات، والفضيلة المؤدّية به إلى الخيرات المكتسبة بالعادات المحمودة، وكان كلّ يوم يمضي عليه في هذه الهدنة أفضل من أمسه.

وإذا عصت السياسة للشريعة، تأمّرت الإحساس على الآراء، وأزال الخشوع للأسباب البعيدة العالية، ووقع الإخلاص للعلل القريبة، ورأى الملوك أنّ بها وبأفعالهم نظام ما ملكوه، ونفع في بقاء ملكهم، ولم يعلموا أنهم إذا أهملوا إقامة الناموس، وبذلوا جهدهم للمحسوس، ومنعوا نصيب الجزء الأشرف، يتحرّك عليهم قيم العالم؛ ليردّ ما أفسدوا من نظامه، ويعيد ما حرّفوا وبدّلوا إلى مقامه.

وأما الفرق بين الشريعة والسياسة من جهة **الفعل**، فأفعال السياسة جزئية ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة، وأفعال الشريعة كلية تامّة غير محوجة إلى السياسة.

وأما الفرق بينهما من جهة **الانفعال** فإنّ أمر الشريعة لازم لذات المأمور به وأمر السياسة مفارق له.

مثاله: أنّ الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلاة، فيقبل ويفعله بنفسه، فيعود نفعه إليه، والسياسة إذا أمرت الشخص تأمره برقعه الملبوس وأصناف التجمل؛ وإنما ذلك من أجل الناظرين لا من أجل ذات الملابس»[1].

---

(١) الملا صدرا، **الشواهد الربوبية**: الصفحتان ٣٦٥ و٣٦٦.

والآن، يمكن أن يُطرح السؤال التالي: إذا كان الأنبياء والأئمة: هم من يحملون راية السياسة، فإلامَ يعود الاختلاف بين الشريعة والسياسة؟

إذا كان مفهوم السياسة هو ما شُرح في منهج الهداية، يتعارض حينئذٍ مع رأي **الملا صدرا** في وجود اختلافٍ بين السياسة والشريعة؛ لكنّ مراد **الملا صدرا** من السياسة المتفاوتة مع الشريعة تلك السياسة الملحوظة في منهج السلطة؛ ذلك أنّ هداية الناس إلى الباري تبارك وتعالى غير مأخوذة بنظر الاعتبار في السياسة التي يجري البحث عنها هنا، بل لا يُقصد بها أكثر من إدارة المجتمع بهدف تحقيق أهدافٍ غير إلهيّة.

وانطلاقًا من ذلك، طرح السيد **رضا داوري** هذه الرؤية من زاويةٍ أخرى، فقال ملفقًا بين نوعي السياسة في كلام **الملا صدرا**:

«الظاهر أنّ مؤلف الرسالة المنسوبة إلى **أفلاطون** وفيلسوفنا [**الملا صدرا**] الذي نقل عباراتٍ من تلك الرسالة، لا يريدان من الشريعة ما نفهمه منها في هذا الزمن؛ وإنما حينما يقرنان السياسة بالشريعة يقصدان بها تلك السياسات المتداولة. كما أنّ **الغزالي** ذهب ـ في ضوء رؤيته إلى سياسة الملوك في زمنه ـ إلى أنّ السياسة ناتجة من الشريعة، وبعبارةٍ أوضح: اعتبر تبعيّة السياسة للشريعة أمراً لازماً وضرورياً»(1).

وإذا ما كان **الملا صدرا** يريد من السياسة التي ذكر الفوارق بينها وبين الشريعة تلك السياسة المتداولة في عصره، فهذا النوع من السياسة أيضاً يدخل في إطار السلطة؛ فيكون تحليلنا في هذه الحالة وجيهًا.

وفي ضوء ما ذكرنا، يتّضح أنّ **الملا صدرا** أبدى عنايةً فائقةً ودقيقةً في السياسة وأنواعها؛ غير أنّ كلامه كان يكتنفه الغموض شيئًا ما، لكنّ هذه الكتابة الغامضة لا تؤثّر على دقّة تحليل وتفسير الباحثين في هذا المجال؛ وعلى هذا الأساس، فالسياسة من وجهة نظره على قسمين: السياسة المغايرة للشريعة في أربعة وجوهٍ وغير المطيعة لها أساسًا، والسياسة غير المنفصلة عن الشريعة والتابعة لها. وقد أكّد على هذا المدّعى بكلمة موجزة حين قال: «نسبة النبوّة إلى

---

(1) رضا داوري أردكاني، «رئيس اول مدينه در نظر ملا صدرا/ الرئيس الأول للمدينة برأي الملا صدرا»، مجلة **رسالة الثقافة الناطقة بالفارسية**، العدد ٣١، الصفحة ٦٩.

الشريعة كنسبة الروح إلى الجسد الذي فيه روح، والسياسة المجرّدة عن الشرع كجسدٍ لا روح فيه»[1].

ويعتقد **الملا صدرا** أنّ الإنسان مدنيّ بالطبع؛ فلتعذّر الحياة الفرديّة له، صار من الضروريّ ظهور المدن والأحزاب المختلفة؛ لإسهامها في تنظيم الحياة الاقتصاديّة للإنسان؛ وعليه فالاجتماع والحياة الاجتماعيّة ذات منشأ نفسيّ وداخليّ من جهة، ولا تتحقّق المتطلّبات الاقتصاديّة للإنسان من دونها من جهةٍ أخرى: «الإنسان مدني بالطبع، لا ينتظم حياته إلا بتمدّنٍ واجتماعٍ وتعاونٍ؛ لأنّ نوعه لم ينحصر في شخصٍ، ولا يمكن وجوده بالانفراد؛ فافترقت الأعداد، واختلفت الأحزاب، وانعقدت ضياع وبلاد»[2].

ومن ناحيةٍ أخرى، فبلوغ الكمال أيضًا رهن بتشكيل الاجتماع:

«لا شكّ أنّ الإنسان لم يمكن أن ينال الكمال الذي لأجله خُلق إلا باجتماعات جماعةٍ كثيرة متعاونين كلّ واحدٍ منهم لكلّ واحدٍ ببعض ما يحتاج إليه، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي بلوغه إلى كماله»[3].

والسبب في كون الحياة الاجتماعيّة للإنسان متفاوتة: هي أنّ الإنسان نفسه ـ من حيث ذاته وحقيقته ـ موجود مركّب ومؤلّف من الجسم والعقل والنفس والطبع وغير ذلك، ولكلّ واحدٍ من تلك الأقسام آثاره ولوازمه الخاصّة به: فالعقل يسعى للحصول على الكمال، والنفس ترتأي السكون والاستقرار، والجسم يرغب بتأمين الاحتياجات الغذائيّة، وهكذا. قال **الملا صدرا**:

«حقيقة الإنسان حقيقة جمعية، ولها وحدة تألفية كوحدة العالم، ذات مراتب متفاوتة في التجرّد والتجسّم والصفاء والتكدر؛ ولهذا يقال له: العالم الصغير؛ لأن جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التي على كثرتها منحصرة في أجناسٍ ثلاثة، في كلّ جنسٍ طبقات كثيرة متفاوتة، لا يحصي عددها إلا الله، وهي العقليات والمثاليات والمحسوسات.

فكذلك الإنسان ـ كما مرّ ـ مشتمل على شيءٍ كالعقل، وشيءٍ كالنفس، وشيءٍ كالطبع،

---

(١) الملا صدرا، **الشواهد الربوبية**: الصفحة ٣٦٤.

(٢) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٤٨٨.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٤٨٩ و٤٩٠.

ولكلٍّ منها لوازم، وكماله في أن ينتقل من حدّ الطبع إلى حدّ العقل؛ ليكون أحد سكان الحضرة الإلهية»[1].

إنّ الحياة الاجتماعيّة من دون قانونٍ غير ممكنة؛ فلو اجتمع الناس في مكانٍ لايحكمه القانون، فيضع كلّ شخصٍ في مكانه، ويحدّد لكلٍّ منهم واجباته ومسؤوليّاته، لسادتهم الفوضى وعمّهم الفساد، وآلوا إلى الهرج والمرج: «فلو ترك الأمر في الأفراد سدى ومن غير تعريف قانون مضبوط في التقسيمات والتخصيصات، لتهارشوا وتقاتلوا، وشغلهم ذلك عن سلوك الطريق والسير إلى الحقّ، بل أفضى لهم إلى الإفساد»[2].

وقال في موضع آخر:

«[...] فاضطرّوا في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم إلى قانونٍ مطبوعٍ مرجوعٍ إليه بين كافة الخلق، يحكمون به بالعدل، وإلا تغالبوا وفسد الجميع واختلّ النظام؛ لما جبل عليه كلّ أحدٍ من أنه يشتهي لما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه»[3].

وذهب **الملا صدرا** إلى أنّ ذلك القانون هو الشرع الذي منشؤه اللّه تعالى؛ فهو تعالى من زوّد البشر بتلك القوانين عن طريق الوحي. وقانون الشرع ينطوي على أهدافٍ عدّة: ١. تنظيم معيشة الإنسان في الدنيا؛ ٢. إراءة طريق الوصول إلى جوار اللّه تعالى؛ ٣- التذكير بالآخرة والمعاد؛ ٤- هداية الناس إلى الصراط المستقيم:

«ولا بدّ من شارعٍ يعيّن لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم في الدنيا، ويسنّ لهم طريقاً يصلون به إلى اللّه، ويذكّرهم أمر الآخرة والرحيل إلى ربّهم، وينذرهم بيوم «ينادون فيه من مكانٍ قريبٍ»، و«تنشقّ الأرض عنهم سراعاً»، و«يهديهم إلى صراطٍ مستقيمٍ»»[4].

وعلى هذا الأساس، يمكن للإنسان أيضًا وضع بعض القوانين خارج إطار القانون الشرعيّ،

---

(١) الملا صدرا، **الشواهد الربوبية**: الصفحتان ٣٦٦ و٣٦٧.

(٢) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٥٠١.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٨٨.

(٤) المصدر السابق نفسه.

شريطة أن لا تكون صلاحيّته في التقنين بالغةً حدّ مخالفة القانون الإلهيّ؛ ومن هنا، لا يكون الإنسان مختارًا فيما يفعل إلا في واحد من قوانين وأحكام الشريعة الخمسة؛ أي هو مخيّر في المباحات فقط من بين الواجبات والمستحبّات والمحرّمات والمكروهات والمباحات. فلطف اللّه جلّ وعلا يتجلّى في مواقف لو لم تحصل لأدّت بالإنسان إلى الضلال والضياع: «ثمّ اعلم أنّ كل مما في عالم الملك والملكوت له طباع خاصّ [...] إلا الإنسان، فإنه مسخّر للاختيار [...] فالمختارية مطبوعة فيه، اضطرارية له»[1].

إنّ الإنسان مجبور على الاختيار، وإرسال الرسل والشرائع لطف منه تعالى إلى الإنسان:

«لا بدّ في العناية الإلهية لنظام العالم من المطر مثلاً، والعناية لم يقتصر عن إرسال السماء مدراراً، فنظام العالم لا يستغني عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة.

فانظر إلى لطفه ورحمته، كيف جمع لخلقه بإيجاده ذلك الشخص وبين النفع العاجل في الدنيا والآجل في العقبى، وكيف خلق هذا لأجل النظام؟

نعم، من لم يهمل إنبات الشعر على الحاجبين، وتقعير الأخمصين في القدمين، كيف يهمل وجود رحمة للعالمين وسائق للعباد إلى رحمته ورضوانه في النشأتين؟

فهذا هو خليفة اللّه في أرضه»[2].

٣- الحكومة الدينيّة

يُطرح في هذا الإطار سؤال هامّ هو: بمَ تقوم الحكومة الدينيّة ممّا لم تهتمّ به الحكومات غير الدينيّة؟

والجواب عن هذا السؤال يرتبط بالالتفات إلى التفصيل بين المعنيّين المستمدّين من مفهوم «السياسة»؛ أي: السياسة في منهج السلطة، والسياسة في منهج الحكمة المتعالية الذي يمثّل منهج الهداية. فلا شكّ أنّ عمدة التوقعات من الحكومة الدينيّة وأهم أهدافها تنفيذ

(١) الملا صدرا، **تفسير القرآن الكريم**: ج ٧، الصفحتان ١٨٠و ١٨١.

(٢) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحتان ٤٨٨ و٤٨٩.

القوانين الإلهيّة وتطبيقها على أرض الواقع، ثمّ إنّ القانون في الحكومات غير الدينيّة أمر بشريّ، وفي الحكومات الدينيّة أمر إلهيّ يفوق طاقة البشر، ولا يحقّ للإنسان تشريع القوانين إلا في دائرة المباحات فقط، شريطة أن لا يسفر عن الإخلال بالقوانين الإلهيّة. قال **الملا صدرا** في هذا الصدد:

«ثبت أنّ نظام الدين والدنيا لا يتمشّى إلا بوجود إمامٍ يقتدي به الناس، ويأتمّون به، ويتعلمون منه سبيل هداهم وتقواهم، والحاجة إليه في كلّ زمانٍ أعظم وأهمّ من الحاجة إلى غذاهم وكساهم، وما يجري مجراها من المنافع والضرورات»[1].

وهكذا، فإنّ السياسة في منهج الهداية تعني إنفاذ القانون الإلهيّ بواسطة الإنسان وبقيادة الأنبياء والأوصياء والأولياء بغية نيل السعادة المنشودة؛ لذا عُرّفت «السياسة» في الثقافة الإسلاميّة بـ«التدبير» أيضًا، والتدبير عبارة عن تنظيم الأمور والأعمال وتوجيهها إلى الهدف المرجوّ وهو السعادة القصوى التي لا تتأتّى إلا في الآخرة. والإنسان الكامل هو من يفكر في السعادة القصوى، ويسير في طريقٍ ينتهي به إليها.

والمعرفة السياسيّة في الإسلام هي التي تتمحور حول الغاية والحكومة والأخلاق والفضيلة، وبكلمةٍ: تدور مدار الهداية؛ فالحاكم الصالح، العادل، الهادي، الفاضل لوحده القادر على الترويج للفضائل والقضاء على الرذائل والهداية إلى السعادة القصوى. فالارتباط بين الأخلاق والسياسة ارتباط عميق جدًّا في العمل والعلم السياسيّ لدى المسلمين؛ ذلك أنّ وشائج الترابط بين الدين والسياسة لا تقبل الانفكاك أبدًا. بناءً على ذلك، فالحكومة الإسلاميّة تأخذ على عاتقها القيام بأمر معيشة وأمن ورفاهية ورخاء الناس؛ كيما يتمكنوا من عبادة اللّٰه تعالى بفراغ البال وسلامة الخاطر.

ولا ريب أن توفير إمكانيّة العبادة، هو كتأمين السلامة البدنيّة والنفسيّة للإنسان، من المسؤوليّات الجوهريّة للحكومة الإسلاميّة وكلّ فردٍ من أفراد المسلمين. قال **صدر المتألهين**:

«وكلّ اعتقادٍ ومذهبٍ ينافي رحمة اللّٰه وهدايته، ويبعد الطريق إليه سبحانه، فهو باطل لا محالة؛ فإنّ ذلك ينافي وضع الشرائع، ويضادّ إرسال الرسل وإنزال الكتب، إذ الغرض من

---

(١) صدر المتألهين، **شرح أصول الكافي**.

جميعها ليس إلا سياقة الخلق إلى جوار رحمة ربهم بأقرب طرقٍ وأيسر وجهٍ»[1].

فالعبادات من أدوات التقرّب إلى اللّٰه تعالى، كما أنّ مساعدة الناس وهدايتهم للوصول إلى جوار ربهم من جملة الوظائف الأساسيّة للحكومة الدينيّة. فمن وجهة نظر **الملا صدرا** يمكن تلخيص المسؤوليّات الكليّة للحكومة الإسلاميّة بما يلي: ١- تنظيم الأمور المعيشية للناس في الدنيا. ٢- سنّ طريقٍ يصلون به إلى اللّٰه تعالى. ٣- تذكيرهم بأمر الآخرة والرحيل إلى ربهم. ٤- هداية الناس إلى الصراط المستقيم. ٥- إنذارهم من عقابه ومحاسبة المجرمين وتوفير الأمن لهم[2].

وفي موضعٍ آخر، شدّد كثيرًا على ضرورة الاهتمام بشؤون الدنيا ضمن دوافع أخرويّة؛ حتى أنّه يرى أنّ من يذهل عن أمور الدنيا لن يصل إلى الآخرة، وعمران الدنيا مقدّمة لعمران الآخرة. فقال:

«ومن ذهل عن تربية المراكب وتدبير المنزل لم يتمّ سفره، وما لم يتم أمر المعاش في الدنيا التي هي عبارة عن حال النفس في تعلقها بالحسّ، لا يتمّ أمر التبدّل والانقطاع إلى اللّٰه تعالى الذي هو السلوك، ولا يتمّ ذلك حتى يبقى بدنه سالماً ونسله دائماً ونوعه مستحفظاً، ولا يتمّ كلاهما إلا بأسبابٍ حافظةٍ لوجودها وأسبابٍ دافعةٍ لمفسداتهما ومهلكاتهما»[3].

ثمّ شرع بذكر وظائف الحكومة والدولة، مؤكدًا على أنّها مكلفة بالعناية بتنظيم معاش الناس من أجل تأمين مراد اللّٰه تعالى من خلقة الإنسان. وبما أنّ طريقة الاهتمام بالقوانين الإلهيّة مبيَّنة، يجب أن تكون تدابير الدولة داخلة في إطار القانون الإلهيّ ومستمدّة من الجهاد:

«فشرّعت للشريعة الإلهية ضوابط الاختصاصات بالأموال في أبواب عقود المبايعات والمعاوضات والمداينات وقسمة المواريث ومواجب النفقات وقسمة الغنائم والصدقات وفي أبواب التعتّق والكتابة والاسترقاق والسبي، وعرف كيفية التخصيص عند الاستفهام بالأقارير والأيمان والشهادات.

---

(١) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٤٦١.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٨٨.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٠١.

وشرّعت أيضاً قوانين الاختصاص بالمناكحات في أبواب النكاح والطلاق والرجعة الخلع والصداق والإيلاء والظهار واللعان وأبواب محرّمات النسب والرضاع والمصاهرات.

وأما أسباب الدفع للمفاسد فهي العقوبات الزاجرة عنها كالأمر بقتال الكفار وأهل البغي والظلم والحثّ عليه والحدود والغرامات والتعزيرات والكفارات والديّات والقصاص»[1].

والغاية من كلّ هذه الوظائف هي «السعادة»، والوظيفة الأساسيّة للحكومة: إيصال الناس إلى تلك السعادة، وهذه السعادة ذات مراحل ومراتب مختلفة، كما قد تشتبه السعادة الحقيقيّة بغير الحقيقيّة، فيظنّ الناس بغير الحقيقيّة أنّها هي الحقيقيّة. وحينما تضع الدولة العدل هدفًا لها، عندئذٍتقوم الشهوات بخدمة العقول، ويبلغ الناس السعادة المرجوّة؛ وأمّا لو تشكلت الدولة على أساس الظلم والجور، فعندئذٍ تكون العقول مسخّرةً للشهوات، وتبتعد السعادة ـ المتمثّلة بطلب الآخرة ـ عن متناول أيدي الناس:

«انظر كيف يرتفع صورة المحسوسات التي صادفها البدن وأدركتها القوى البدنية إلى عالم العقل الإنساني، وكان محسوساً مشاهداً بالحواس في عالم الجرم، فصار معقولاً غائباً عن الأبصار مدركاً بالبصيرة والاعتبار.

وهكذا، فافعل ذلك مقياساً في جميع ما وردت به الشرائع الحقّة، فاحكم أولاً إيمانك محملاً في حقيقة كلّ مأمورٍ به، أو منهيٍّ عنه فيها، بما يرجع إلى تقوية الجنبة العالية منك، وحفظ جانب اللّه، وإعلاء كلمة الحقّ، ورفض الباطل، والإعراض عن الجنبة السافلة، ومحاربة أعداء اللّه، واتّباع الشيطان داخلاً وخارجاً بالجهادين، الأكبر والأصغر»[2].

وقسّم **صدر المتألهين** السعادة إلى دنيويّة وأخرويّة، ذاهبًا إلى أنّ الدنيويّة على قسمين أيضًا: بدنيّة كالصحة والسلامة ووفور القوّة والشهامة، وخارجيّة كترتّب أسباب المعاش وحصول ما يحتاج إليه من المال. والأخرويّة أيضًا قسمان: سعادة علميّة، كالمعارف والحقائق، وعمليّة كالطاعات. والأولى جنّة المقرّبين، والثانية جنّة أصحاب اليمين.

---

(١) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٥٠٢.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٩٦.

واعتبر أنّ الحسن والجمال من عوارض القسم الأول من الدنيويّة، بينما عدّ الفضائل الأخلاقيّة الجميلة من عوارض القسم الأول من الأخرويّة.

وأكّد على أنّ الشقاوة كالسعادة تنقسم إلى دنيويّة وأخرويّة كذلك؛ فالشقاوة الدنيويّة قد تكون جسميّة من قبيل المرض والضعف والخوف، وقد تكون خارجيّة نحو عدم توفر مستلزمات الحياة والأمور الماديّة؛ في حين أنّ الشقاوة الأخرويّة إمّا أن تكون شقاوةً علميّة، كالحرمان من كسب المعارف والحقائق؛ وإمّا شقاوةً عمليّةً كالحرمان من طاعة اللّه، وعدم التوفيق لذلك، وامتلاك الأوصاف الرذيلة[1].

وأمّا بشأن حرمان بعض الناس والمجتمعات من السعادة الدنيويّة والأخرويّة، فذهب **الملا صدرا** إلى أنّ العوائق والحُجُب التي تصدّ أكثر الناس عن إدراك الحقيقة وكسب العلم الإلهيّ وتحجبه عن المكاشفات وسائر أبعاد السعادة الدنيويّة والأخرويّة، وبالتالي: يكون نصيبهم الشقاء والحرمان من السعادة الحقيقيّة، مردّها إلى ثلاثة أصول: ١. الجهل بمعرفة النفس التي هي حقيقة الإنسان؛ ٢. حبّ الجاه والمال والرغبة في الشهوات والملذات وسائر أنواع المتعة؛ ٣. تسويلات النفس الأمّارة وتدليسات الشيطان الذي يُظهر القبيح حسنًا والحسن قبيحًا[2]. وقال أيضًا:

«الجهل بمعرفة النفس من أهمّ وأشهر أسباب الشقاء والحرمان في العقبى، حيث أصاب معظم الخلق في الدنيا؛ ذلك أنّ من لم تحصل له معرفة النفس، لم يعرف ربّه [...] ومن لم يعرف ربّه فهو كالدوابّ والأنعام»[3].

ويتّضح ممّا تقدّم أنّ **الملا صدرا** يرى أنّ التمسّك بالدنيا فقط أو الآخرة وحسب؛ أي بمعزلٍ عن بعضهما البعض، لا يوصل الإنسان إلى السعادة، بل سيؤول إلى الشقاوة لا محالة، كما صرّح بذلك القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلْآخِرَةِ حَسَنَةً﴾[4].

---

(١) انظر: الملا صدرا، **تفسير القرآن الكريم**: ج ٦، الصفحتان ٢٦٨ و٢٦٩.

(٢) انظر الملا صدرا، **رساله سه اصل/ رسالة «الأصول الثلاثة»**، حيث بحث تلك الأصول الثلاثة في هذه الرسالة بالتفصيل.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٣.

(٤) سورة **البقرة**، الآية ٢٠١.

وعلى هذا الأساس، لا يهمّ الحكومة الدينيّة شيء أكثر من السعادة الدنيويّة والأخرويّة للإنسان، أو فقل: السعادة الحقيقيّة، أو التطور والسموّ الحقيقيّ[1].

وهكذا، تشكّلت باقي عناصر الفكر السياسيّ لـ **صدر المتألهين** على هذا المنوال؛ فتقسيم النظُم السياسيّة، وخصوصيّات وشروط الزعامة، وغاية الحكومة، ونوعها، كلّها تُفسّر في ضوء القيم الدينيّة وفي ظلّ منهج الهداية. وأمّا على أساس منهج السلطة، والتنازع من أجل البقاء، ومحاولة الوصول إلى دنيا من دون آخرة، فلا يمكن تحليل وتفسير أي المباحث والمفاهيم المذكورة، بل ولا يمكن فهمها كذلك.

ولدى البحث عن أنواع النظُم السياسيّة، حذا **صدر المتألهين** حذو ما كان رائجًا في الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، ثمّ شرع ببسط الكلام وإكمال الموضوع حيثما وجد إبهامًا أو إيهامًا أو نقصًا في موضوع البحث. وعلى العموم، كان للمفكرين المسلمين اتّجاهان بشأن الأنظمة الاجتماعيّة: أحدهما يعتمد في مبناه على الحدود الجغرافيّة، والآخر يعوّل في المبنى والمنشأ على الأهداف والغايات التي يرغب النظام الاجتماعيّ بتحقيقها، ويقع على عاتق النظام السياسيّ السعي لتوفيرها.

لكنّ **صدر المتألهين** لفّق بين الاتجاهين، وأعرب عن اهتمامه بالأنظمة الاجتماعيّة والسياسيّة بالنظر إليهما من هاتين الزاويتين؛ فقسّم الأنظمة الاجتماعيّة من حيث الحدود ودائرة الشمول إلى فئتين: كاملة وغير كاملة. فالأنظمة الكاملة عبارة عن:

١- النظام السياسيّ العالميّ، وهو النظام الذي يغطّي جميع أجزاء المعمورة، ويُحكم سيطرته عليها؛ ٢- النظام السياسيّ الإقليميّ، وهو ما يضمّ أمّةً في جزءٍ من أجزاء الأرض؛

---

(١) كان هذا التطور موضع اهتمام فلاسفة المسلمين المهتمّين بالشأن السياسيّ منذ أمدٍ بعيد؛ فقال ابن باجة الأندلسي في **تدبير التوحيد**: «ولما كانت المدينة الفاضلة تختصّ بعدم صناعة الطبّ وصناعة القضاء؛ وذلك أنّ المحبة بينهم أجمع، فلا تشاكس بينهم أصلًا. فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة ووقع التشاكس، احتيج إلى وضع العدل، واحتيج ضرورةً إلى من يقوم به، وهو القاضي. وأيضًا فإنّ المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب؛ فإنّ هذا خاصّتها التي تلزمها ... أنّ المدينة الفاضلة الكاملة قد أُعطي فيها كلّ إنسانٍ أفضل ما هو معدّ نحوه، وأنّ آراءها كلّها صادقة، وأنه لا رأي كاذب فيها، وأنّ أعمالها هي الفاضلة بالإطلاق وحدها». ابن باجة الأندلسي، **تدبير التوحيد**، تحقيق معن زيادة: الصفحتان ٤٣ و٤٤.

٣- النظام السياسيّ الوطنيّ، وهو النظام الذي يبسط نفوذه على مجموعة مواطنين في منطقةٍ جغرافيةٍ محدّدة، قد يكون المراد منها ما يشبه الدول والبلدان في عصرنا الراهن.

وأمّا الأنظمة الاجتماعيّة غير الكاملة، فهي عبارة عن: ١- النظام الاجتماعيّ في قريةٍ ما؛ ٢- النظام الاجتماعيّ في محلةٍ ما؛ ٣- النظام الاجتماعيّ في سكّةٍ أو زقاقٍ ما؛ ٤- النظام الاجتماعيّ في البيت والأسرة. ومن الواضح أنّ النظام السياسيّ والاجتماعيّ العالميّ في هذه المنظومة يمثّل النظام العامّ والكلّيّ، في حين تقف بقية الأنظمة في مرتبةٍ أدون منه باعتبارها أنظمة جزئيةً تابعةً له. ويقول:

«... ولهذا كثرت الاجتماعات الإنسانية، فمنها الكاملة، ومنها الغير الكاملة.

فالأولى ثلث عظمى، كاجتماعات أفراد الإنسان كلّها في المعمورة من الأرض، ووسطى، كاجتماع أمّةٍ في جزءٍ من المعمورة، وصغرى، كاجتماع أهل مدينةٍ في جزءٍ من أمّة.

والثانية، كاجتماع أهل القرية وأهل المحلة والسكّة والبيت، إلا أنّ القرية للمدينة كالخادم، والمحلّة لها كالجزء، والسكّة جزء المحلة، والبيت جزء السكّة، والجمع من أهل المدائن والمساكن للأمم أجزاء لأهل المعمورة»[1].

وفيما يتعلق بأنواع الأنظمة، ثمّة توجّه آخر لا يقلّ أهميةً عن التوجه السالف، وحظي باهتمام **صدر المتألهين** كذلك، وهو فرز وتمييز الأنظمة السياسيّة بلحاظ القيم والغايات والأهداف التي يعقّبها كلّ نظامٍ من تلك الأنظمة؛ فذهب **الملا صدرا** إلى أنّ لكلّ اجتماعٍ نظامًا سياسيًّا مناسبًا له. وبناءً على ذلك، لا مجال لتحرّك الحكومة باتجاهٍ مخالفٍ لعقائد ورغبات الأكثريّة.

ويرى **الملا صدرا** ـ من منطلق حساباته الخاصّة في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) ـ أنّ الإنسان مختار وحرّ في اختيار نمط الحياة التي يرغب فيها، قال: «ثمّ اعلم أنّ كلّ ما في عالم المُلك والملكوت له طباع خاصّ [...] إلا الإنسان؛ فإنه مسخّر للاختيار [...] فالمختارية مطبوعة فيه، اضطرارية له»[2].

---

(١) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٤٩٠.

(٢) صدر المتألهين، **تفسير القرآن الكريم**: ج ٧، الصفحتان ١٨٠ و١٨١.

لكن، من البديهيّ أنّ اللّه سبحانه وتعالى قد بيّن للإنسان سبيل الهداية والكمال بإرسال الأنبياء والمرسلين وفقًا لقاعدة اللطف. وعلى أي حال، قال **الملا صدرا** في باب التناسب بين الأنظمة السياسيّة للمجتمع وبين مطالب ورغبات الناس في ذلك المجتمع:

«والتولّي ـ الذي كلامنا فيه، أنّ الحقّ سبحانه ما ولّى كلّ شيءٍ إلا ما تولّى بنفسه ـ هو الاستدعاء الذاتيّ الأولي، والسؤال الوجوديّ الفطريّ الذي يسأله الذات القابلة المطيعة السامعة لقول «كُن» منه تعالى [...] فمن تولّى اللّه، وأحبّ لقاءه، وجرى على ما جرى عليه الأوامر الشرعية والتكاليف الدينية، تولّاهم الحقّ، وهو يتولّى الصالحين. ومن تعدّى ذلك فقد طغى، وتولّى الطواغيت، واتّبع الهوى ـ ولكلّ نوعٍ من الهوى طاغوت ـ ولّاه اللّه ما تولّاه؛ فلكلّ شخصٍ معبود ووجه إليه، وهو قرينه في الدنيا والآخرة، ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ (النور:٥٤). أعاذنا اللّه من متابعة الهوى والشياطين، وجعلنا من عباده الصالحين الذين يتولّاهم برحمته يوم الدين»[١].

وبملاحظة هذه العبارة، تتبادر إلى أذهاننا رؤية **ماكس وبر** حول أنواع الأنظمة السياسيّة. فلنا أن نعتبر نظرية **ماكس وبر** نظريةً أيديولوجيّة وقيميّة من بعض النواحي، رغم أنّه تحدّث بطريقةٍ تكاد تخفي مضمونه الأيديولوجيّ إلى حدٍّ بعيد؛ فذهب إلى أنّ كلّ مجتمعٍ لا بدّ أن يتبنّى أحد هذه الأنظمة الثلاثة: التقليديّة، والكاريزميّة، والقانونيّة، بعد الالتفات إلى أن منشأ السلوك السياسيّ في ذلك المجتمع إمّا «السنّة» أو «المشاعر» أو «السلوك العقلاني» المشفوع بالأصل الأخلاقيّ أو الهدف[٢].

وذهب **صدر المتألهين** إلى أنّ الإقرار بولاية اللّه أو الطاغوت تابع لإرادة الإنسان نفسه، ومن الطبيعي أن لا يخضع لولاية اللّه بحسب رؤيته ـ إلا الصالحون؛ وعلى أساس هذه الرؤية الأخلاقية قسّم ـ شأنه في ذلك شأن باقي الفلاسفة المسلمين ـ النظُم السياسيّة إلى فئتين:

---

(١) صدر المتألهين، **تفسير القرآن الكريم**: ج ٥، الصفحة ٤٦.

(٢) لمعرفة المزيد عن نظرية ماكس وبر، انظر المصادر التالية: ماكس وبر، **مفاهيم أساسي جامعه شناسي/ المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع**، ترجمه إلى الفارسية: أحمدصدارتي؛ ريمون آرون، **مراحل أساسي انديشه در جامعه شناسي/ مراحل الفكر الأساسية في علم الاجتماع**، ترجمة: باقر برهام؛ لويس كوزر، **زندگي وانديشه بزرگان جامعه شناسي/ سيرة وأفكار علماء الاجتماع**، ترجمة: محسن ثلاثي.

فاضلة وغير فاضلة. فالأنظمة السياسيّة الفاضلة، بجميع أنواعها وأقسامها، إنّما تتحقّق في ظلّ ارتباطها الوثيق بالأمّة الفاضلة والمدينة الفاضلة والرئاسة الفاضلة والاجتماعات الفاضلة، وتسعى جميعها من خلال التعاون مع بعضها البعض إلى تحقيق غايةٍ وهدفٍ واحد، وهو بلوغ الخير الأفضل والكمال النهائيّ؛ في حين أنّ الأنظمة غير الفاضلة، بما فيها الجاهلة والظالمة والفاسقة، تنشأ في الأمّة غير الفاضلة والمدينة غير الفاضلة والرئاسة غير الفاضلة والاجتماعات غير الفاضلة، وتتعاون فيما بينها جميعًا من أجل نيل السعادة الموهومة التي هي شرور في الحقيقة والواقع:

«فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما يُنال بالمدينة الفاضلة والأمّة الفاضلة التي يتعاون مدنها كلّها على ما ينال بها الغاية الحقيقية، والخير الحقيقي دون المدينة الناقصة، والأمّة الجاهلة التي يتعاونون على بلوغ بعض الغايات التي هي الشرور»[1].

ولا شكّ في أنّ جميع الأنظمة السياسيّة تحاول توفير السعادة؛ لكنّ السعادة الحقيقيّة في الأنظمة في غير الفاضلة استبدلت بالسعادة الوهميّة وغير الحقيقيّة. ولدى الرجوع إلى الفلسفة السياسيّة لـ **الفارابي**، نجد أنّه قسّم الأنظمة السياسيّة غير الفاضلة إلى ثلاث فئات هي: الفاسقة والضالّة والجاهلة، ثمّ قسّم كلّ واحدةٍ منها إلى ستّة أنواعٍ هي: الاجتماعات الضروريّة، اجتماع أهل النذالة في المدن النذلة، الاجتماع الخسيس في المدن الخسيسة، اجتماع الكرامة في المدن الكراميّة، الاجتماع التغلّبي في المدينة التغلّبية، اجتماع الحرية في المدينة الجماعيّة ومدينة الأحرار[2]. بينما نرى أنّ **صدر المتألهين** ـ في حدود ما تتبّعت ـ قد قسّم الأنظمة السياسيّة غير الفاضلة إلى ثلاثة أقسامٍ هي: الجاهلة والفاسقة والظالمة؛ قال في مطلع الفصل الثامن من كتاب «المبدأ والمعاد» الذي تناول البحث عن صفات الرئيس الأول: «فبقوّته الحساسة والمحرّكة يباشر السلطنة، ويُجري الأحكام الإلهية، ويحارب أعداء اللّه، ويذبّ عن المدينة الفاضلة، وتقاتل المشركين والفاسقين من أهل المدينة الجاهلة والظالمة والفاسقة، ليفيئوا إلى أمر اللّه»[3].

---

(١) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٤٩٠.

(٢) انظر: أبو نصر الفارابي، **السياسة المدنية**، الباب السابع: المدن المضادّة للمدينة الفاضلة.

(٣) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٤٩٢.

والنقطة اللافتة في العبارة الآنفة هي كلمة «الظالمة»، حيث لم يتّضح هل أنّه يريد بها نفس «الضالّة» الواردة في كلام **الفارابي**، أم أنّها كُتبت في النسخة الأصليّة «الضالّة»، ثمّ حدث تصحيف من قبل النسّاخ قلبها إلى كلمة «الظالمة»؟

٤- الأنظمة السياسية الفاضلة

بدايةً، من الضروريّ التأمّل في سؤالٍ هامٍّ هو: هل كان الفلاسفة المسلمين الذين تحدّثوا عن المدينة الفاضلة بصدد تحقيقها على أرض الواقع؟

أجاب الباحث **جواد الطباطبائي** عن هذا السؤال بالنفي[1]. لكنّ الظاهر خلاف ذلك، ولا أقلّ، لا يصدق هذا الزعم بحقّ **صدر المتألهين**؛ حيث أبدى اهتمامًا كبيرًا بالنظام السياسيّ الفاضل في أزمنةٍ ومراحل مختلفة، باحثًا ـ تبعًا **للفارابي** ـ النظام السياسيّ في عصر النبي الكريم صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ ، والنظام السياسيّ في عصر الأئمّة الطاهرين، والنظام السياسيّ في عصر الغيبة، كلًّا على حدةٍ، طارحًا الولاية السياسيّة للمجتهدين في عصر الغيبة. ومن هنا يُفهم أنّه كان بصدد التطبيق على أرض الواقع؛ وإلا فما الذي دعاه إلى تفكيك تلك المباحث وبحثها بالتفصيل المذكور؟

وفي ضوء نظرية **صدر المتألهين** في باب الولاية السياسيّة للمجتهدين، ادّعى **الطباطبائي** أنّ «الفيلسوف المسلم عندما يضع التدبير السياسيّ على عاتق أصحاب الفقه والشريعة، يكون قد صادق على انزوائه وعزلته نظريًّا وعمليًّا»[2]. وفيما يبطل هذا الادّعاء الزعم السابق القاضي بعدم قصد تحقّق النظام السياسيّ الفاضل، يفتح الباب أمام بحث جديد؛ لكن، لا صلة في الحقيقة بين طرح الفلاسفة لنظامٍ سياسيٍّ فاضلٍ في عصر الغيبة، وبين عدم تصدّيهم للرئاسة بأنفسهم وإيكال الزعامة إلى المجتهدين، بل من شأن هذا الأمر أن يبيّن احتمال صواب هذا المشروع بدرجةٍ عاليةٍ.

وقبل الخوض في تفاصيل الأنظمة السياسيّة الفاضلة المقترحة من قبل **الملا صدرا**،

---

(١) السيد جواد الطباطبائي، **زوال انديشه سياسي در ايران / انهيار الفكر السياسي في إيران**: الصفحة ٣٢٨.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٣٢٦.

يلزم بيان الأسس والمباني الخاصّة لكبار الفلاسفة والمفكرين ـ ومنهم **الملا صدرا** ـ في تلك الأنظمة السياسيّة. فمن جانبه، بيّن **صدر المتألهين** الأمور الكلّية لتلك المباني على نحو الاختصار في كتاب «شرح أصول الكافي»، ذيل الحديث ٤٢٧ (باب الاضطرار إلى الحجّة)[1].

وعلى هذا الأساس، أشار إلى أسس الفكر السياسيّ من خلال التركيز على الأصول التالية:

١. أنّ لنا خالقًا صانعًا قادرًا على كلّ شيء.

٢. أنّ الخالق الصانع جلّ اسمه متعالٍ عن التجسيم والتعلّق بالمواد والأجسام، وعن أن يكون مبصرًا أو محسوسًا بإحدى الحواسّ.

٣. أنه تعالى حكيم عالم بوجوه الخير والمنفعة في النظام وسبيل المصلحة للخلائق في المعيشة والقوام والبقاء والدوام.

٤. أنّ له تعالى وسائط في الإيجاد والتأثير والخلق والتدبير؛ لامتناع مباشرة الأفعال بمزاولة الموادّ والكثرات على الواحد الحقّ المقدّس المتبرّئ كلّ تقدّس، والبراءة عن صفات الخلائق والأجسام.

٥. أنّ الناس محتاجون في معاشهم ومعادهم إلى من يدبّر أمورهم ويعلّمهم طريق المعيشة في الدنيا والنجاة من العذاب بالعقبى[2].

«وبالجملة، لا بدّ في وجود الإنسان وبقائه من المشاركة، ولا يتمّ المشاركة إلا بالمعاملة، ولا بدّ في المعاملة من سنّةٍ وقانون عدل، ولا بدّ للسنّة والعدل من سانٍّ ومعدّل. ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم وأهواءهم في ذلك، فيختلفون، فيرى كلّ واحدٍ منهم ما له عدلاً وما عليه ظلماً وجوراً»[3].

ومن هنا، يمكن رسم العلاقة المذكورة بالشكل التالي:

أ) وجود وبقاء الإنسان بحاجةٍ إلى مشاركة الناس لبعضهم البعض.

---

(١) انظر: **شرح أصول الكافي**: الصفحات ٣٩٠ إلى ٣٩٥.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٣٩١.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٣٩٢.

ب) المشاركة بحاجةٍ إلى المعاملة.

ج) المعاملة بحاجةٍ إلى السنّة وقانون عدل.

د) السنّة وقانون العدل بحاجةٍ إلى سانٍّ ومعدّل.

٦. لا بدّ أن يكون هذا السانّ والمعدّل بشرًا لا ملكًا.

٧. لا بدّ أن يكون السانّ له خصوصيّة ليست لسائر الناس؛ حتّى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم، فيتميّز به منهم، فيكون له المعجزات التي أخبرنا بها. وهذه الخصوصية عبارة عن «المعجزة»، والواجد لتلك الخصوصية هو النبيّ.

٨. النبيّ يأتي «بقانون العدل» من اللّه تعالى إلى الإنسان.

وهكذا، يتأمل **صدر المتألهين** في الأنظمة السياسيّة الفاضلة وفقًا لهذه الفرضيّات والأسس والمباني.

أ) الولاية السياسية للأنبياء

خصّص **الملا صدرا** الإشراق العاشر من المشهد الخامس من كتابه **الشواهد الربوبية** لبيان الصفات التي لا بدّ للرئيس الأول أو النبيّ أن يكون عليها. ومن شأن طرح وتحليل تلك الخصوصيّات نفي الرؤية القائلة بعدم كون الحكومة والزعامة السياسيّة من شؤون وخصائص النبوّة[1] من جهةٍ، وأن تكون دليلًا وأسوةً لصفات وشرائط سائر الحكّام والقادة المسلمين[2] في عصر الغيبة من جهةٍ أخرى.

١. الكمالات والصفات الأوليّة للرئيس الأول (النبي): قال **الملا صدرا** في هذا الصدد:

في الصفات التي ينبغي أن يكون عليها الرئيس الأول بحسب كماله الأول. ويكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكملت نفسه، وصارت عقلاً بالفعل، وقد استكملت قوّته المتخيلة بالطبع

---

(١) انظر: مهدي حائري يزدي، **حكمت وحكومت/ الحكمة والحكومة**؛ علي عبد الرزاق، **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة.

(٢) فطبقاً لنصّ القرآن الكريم، يعتبر النبي الكريم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أسوة لكافة المسلمين، بل البشرية قاطبةً: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، سورة **الأحزاب**، الآية ٢١.

غاية الكمال، وكذا قوّته الحساسة والمحرّكة في غاية الكمال، كلّها بنوع فعلٍ لا بانفعالٍ محضٍ. فبقوّته الحساسة والمحرّكة يباشر السلطنة، ويجري الأحكام الإلهية، ويحارب أعداء اللّه، ويذبّ عن المدينة الفاضلة، ويقاتل المشركين والفاسقين من أهل المدينة الجاهلية والظالمة والفاسقة، ليفيئوا إلى أمر اللّه[1].

٢. **الكمالات والصفات الثانويّة للرئيس الأول**: وهي اثنتا عشرة صفةٍ مفطورة عليه:

أولاها: أن يكون جيّد الفهم لكلّ ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل وعلى ما هو الأمر عليه، وكيف لا؟! وهو في غاية إشراق العقل ونورية النفس.

وثانيها: أن يكون حفوظاً لما يفهمه ويحسّه، لا يكاد ينساه، وكيف لا؟! ونفسه متّصلة باللوح المحفوظ.

وثالثها: أن يكون صحيح الفطرة والطبيعة، معتدل المزاج، تامّ الخلقة، قويّ الآلات على الأعمال التي من شأنه أن يفعلها، وكيف لا؟! والكمال الأوفي يفيض على المزاج الأتمّ.

ورابعها: أن يكون حسن العبارة، يوافيه لسانه على إبانة كلّ ما يضمره إبانة تاماً، وكيف لا؟! وشأنه التعليم والإرشاد والهداية إلى طريق الخير للعباد.

وخامسها: أن يكون محبّاً للعلم والحكمة، لا يؤلمه التأمّل في المعقولات، ولا يؤذيه الكدّ الذي يناله منها، وكيف لا؟! والملائم للشيء ملذّ إدراكه؛ لأنه يتقوى به.

وسادسها: أن يكون بالطبع غير شرهٍ على الشهوات، متجنّباً بالطبع اللعب، ومبغضاً للذات النفسانية، وكيف لا؟! وهي حجاب عن عالم النور، ووصلة بعالم الغرور، فيكون ممقوتاً عند أهل اللّه ومجاوري عالم القدس.

وسابعها: أن يكون كبير النفس، محبّاً للكرامة، تكبر نفسه عن كلّ ما يشين ويضع من الأمور، ويسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها، ويختار من كلّ جنسٍ عقيلته، ويجتنب عن سفاسف الأمور، ويكره خداجها وسقطها؛ اللهم إلا لرياضة النفس، والاكتفاء بأيسر أمور هذه الدار وأخفّها؛ وذلك لأن في الأشرف مزيد قربٍ من العناية الأولى.

---

(١) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٤٩٢.

وثامنها: أن يكون رؤوفاً عطوفاً على خلق اللّه أجمع، لا يعتريه الغضب عند مشاهدة المنكر، ولا يعطّل حدود اللّه من غير أن يهمّه التجسس، وكيف لا؟! وهو شاهد لسرّ اللّه في لوازم القدر.

وتاسعها: أن يكون شجاع القلب، غير خائفٍ من الموت، وكيف لا؟! والآخرة خير له من الأولى، فيكون قويّ العزيمة على ما يرى أنه ينبغي أن يُفعل، جسوراً مقدماً عليه، لا ضعيف النفس.

وعاشرها: أن يكون جواداً؛ لأنه عارف بأنّ خزائن رحمة اللّه لا تبيد ولا تنقص.

وحادي عشرها: أن يكون أهشّ خلق اللّه إذا خلا بربه؛ لأنه عارف بالحقّ وهو أجلّ الموجودات بهجةً وبهاءً.

وثاني عشرها: أن يكون غير جموحٍ ولا لجوجٍ، سلس القياد إذا دعي إلى العدل، صعب القياد إذا دعي إلى الجور أو القبيح[١].

ثمّ ذهب **الملا صدرا** إلى أنّ هذه اللوازم التي ذكرها هي خصائص الرئيس الأول، مؤكدًا على أنّ اجتماع هذه كلّها في شخصٍ واحدٍ نادر جدًّا؛ فلا يكون المفطور على هذه الصفات إلا الآحاد، إلا واحدًا بعد واحد[٢].

ب) الولاية السياسية للأئمة

تحدّث **الملا صدرا** عن الإمامة والولاية السياسيّة للأئمّة: في موارد متعدّدة من مؤلّفاته؛ لكنّ أهمّ كتبه التي تناولت هذا الموضوع «شرح أصول الكافي»، في ذيل أحاديث كتاب الحجّة؛ ومن جملة ذلك، تطرّق بالتفصيل، في ذيل حديثٍ عن الإمام الصادق عليه السلام حول أنّ الأرض لا تخلو من حجّةٍ ولا يجتمع فيها إمامان إلا وأحدهما صامت، إلى بيان رأي الشيعة وغيرهم في مسألة الإمامة، باحثًا أدلّة الطرفين، فقال:

---

(١) الملا صدرا، **الشواهد الربوبية**: الصفحات ٣٥٧ إلى ٣٥٩.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٣٥٨ و٣٥٩.

«أما أنّ الأرض لا بدّ فيها بعد انقراض زمن النبوّة من إمام، فعليه اتفاق الأمة سلفاً وخلفاً؛ إلا شاذّاً لا يُعبأ به، مع اختلافهم في أنّ وجوب نصبه علينا سمعاً أو علينا عقلاً أو على اللّه تعالى عقلاً.

فالأول: مذهب جمهور أهل السنّة وأكثر المعتزلة. والثاني مذهب الجاحظ والكعبي وأبي الحسن البصري. والثالث مذهب الشيعة رحمهم اللّه»[1].

وشدّد **الملا صدرا** على أنّ الاستدلال العقليّ للشيعة في باب الإمامة قائم على قاعدة اللطف. ويستفاد من هذه القاعدة في مرحلتين: المرحلة الأولى أصل وجود الإمام، سواء تصرّف أو لم يتصرّف، كما لو كان الإمام غائبًا. وأمّا تصرّفه الظاهر فهو لطف آخر، وعدمه من جهة العباد وسوء اختيارهم، حيث أخافوه وتركوا نصرته، ففوّتوا اللطف على أنفسهم[2].

وفي هذا البحث نفسه، بيّن **الملا صدرا** مسألة انتخاب ونصب الإمام أيضًا؛ فذهب إلى أنّ الناس لا دور لهم في تعيين الإمام، وإن كان لهم نصرته أو التخلّي عن نصرته؛ لذا ينحصر دورهم في المقبوليّة أو القبول الاجتماعيّ فقط. وسيأتي الحديث عن ذلك بالتفصيل عند البحث عن مباني شرعيّة النظام السياسيّ.

«... وبقيت الإمامة التي هي باطن النبوة إلى يوم القيامة؛ فلا بدّ في كلّ زمانٍ بعد زمان الرسالة من وجود وليٍّ يعبد اللّه على الشهود الكشفيّ، ويكون عنده علم الكتاب الإلهي ومأخذ علوم العلماء والمجتهدين، وله الرئاسة المطلقة والإمامة في أمر الدين والدنيا، سواء الرعيّة أطاعوه أو عصوه، والناس أجابوه أو أنكروه؛ وكما كان الرسول رسولاً وإن لم يؤمن برسالته أحد، كما كان حال نوح عليه السلام مثلاً، فكذلك الإمام إمامٌ وإن لم يطعه أحد من الرعيّة، وليس إذا لم يستعلج ولم يستشف المرضى من الطبيب لم يكن طبيباً، فهكذا حكم الذين هم أطباء النفوس، ومعالجو الأمراض النفسانية والأدواء القلبية، وهم الأنبياء والأولياء عليهم الصلاة والثناء»[3].

---

(١) الملا صدرا، **شرح أصول الكافي**: الصفحة ٤٦٩.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٤٧٤ و٤٧٥.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٤٧٥ و٤٧٦.

وفي نهاية المطاف، توصّل إلى أنّ هذا الحديث فيه دلالة على الأمور التالية:

«الأول: أنّ العالم الحقيقي والعارف الربّاني له الولاية على الدين والدنيا، وله الرئاسة الكبرى.

والثاني: أنّ سلسلة العرفان باللّه والولاية المطلقة لا ينقطع أبدًا.

والثالث: أنّ عمارة العالم الأرضي وبقاء الأنواع فيها بوجود العالم الربّاني، وقد أقيم عليه البرهان في الحكمة المتعالية؛ فيلزم الاعتراف بوجود إمامٍ حافظٍ للدين في كلّ زمان.

الرابع: أنّ هذا القائم بحجّة اللّه لا يجب أن يكون ظاهرًا مشهوراً كهو [علي] عليه السلام أوقات تمكّنه من الخلافة، بل ربما يكون خاملاً مستوراً كأولاده المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين.

والخامس: أنّ قوله عليه السلام: «هجم بهم العلم على حقائق اليقين، وباشروا أرواح اليقين» دالّ على أنّ علوم أولياء اللّه خاصلة بحدسٍ تامٍّ وإلهامٍ من اللّه، وأنه أطلعهم على الحقائق، وقذف في قلوبهم نوراً من لدنه، يريهم اللّه الأشياء كما هي، وهو روح اليقين، واللّه وليّ المتّقين»[1].

ج) الولاية السياسية للمجتهدين

الدليل الأساسي على الولاية السياسيّة للأنبياء والأئمّة: والمجتهدين (في عصر الغيبة) هو امتلاكهم التخصّص والعلم:

«... والعارف الحكيم هو بالحقيقة من يعرف الحقائق الإلهيّة والمعالم الرّبوبيّة على الوجه البرهانيّ اليقينيّ الذي لا يتطرّق إليه وصمة ريبٍ وشكٍّ، وإن اختلفت عليه الأحوال ومضت عليه النّشآت، مع اتّصافه بالزهد الحقيقي وتهذيب الأخلاق وتطهير الملكات. فله الرياسة، سواء انتفع النّاس به أو لم ينتفع به أحد، لخموله وانزوائه خوفًا من الأشرار، وتخلّيًا عنهم لعبادة ربّه الغفّار، والتشبّه بالمصطفين الأبرار من المعصومين الأطهار.

---

(١) الملا صدرا، **شرح أصول الكافي**: الصفحة ٤٧٨.

فإذا لم ينتفع به أحد وقد بلغ ذلك المبلغ؛ فليس عدم انتفاع الغير به من قبل ذاته، بل من قبل قصور غيره ونقصان من لا يصغي إليه؛ لعدم التفطّن بحاله. أو لا ترى أنّ الملك والإمام هو بمهنته وبصناعته ملك وإمام، سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد، أطاع أو لم يطِع؛ كما أنّ الطبيب طبيب بمهنته وباقتداره على معالجة المرضى، سواء وجدت المرضى أو لم يجد، وسواء وجدت الآلات التي يستعملها في فعله وصنعته أو لم يجد، وليس يزيل طبّه فقدان هذه الأمور. كذلك لا يزيل ولا يفسد إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا رئاسة الرئيس أن لا يكون له آلات يستعملها في أفعاله ولا ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه»[1].

والدليل الآخر عبارة عن قاعدة اللطف؛ لذا نرى **صدر المتألهين** يصرّح على زعامة المجتهدين في عصر الغيبة قائلًا:

«اعلم أنهما [الرسالة والنبوة] منقطعتان بوجهٍ دون وجهٍ [...] ثمّ أبقى حكم المبشّرات، وحكم الأئمة المعصومين عن الخطاء، وحكم المجتهدين؛ وأزال عنهم الاسم وبقي الحكم، وأمر من لا علم له بالحكم الإلهي أن يسأل أهل الذكر، كما قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]. فيفتونه بما أدّى إليه اجتهادهم، وإن اختلفوا كما اختلف الشرائع، قال: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[3]. وكذلك لكلّ مجتهدٍ جعل له شرعةً من دليله ومنهاجاً، وهو ما عيّن دليله في إثبات الحكم، وحرّم عليه العدول عنه، وقرّر الشرع الإلهي ذلك»[4].

ويمكن أن يُشكل على العبارة المذكورة بأنّها لم تؤكّد على بُعد الولاية السياسيّة للمجتهدين، بل هي ظاهرة في بُعد ولاية الإفتاء.

لكن، يُردّ على ذلك بالقول: أولًا، بأنّ سياق البحث في الرئاسة في الأمور الدينيّة والدنيويّة وتعيين المصلحة فيهما. ثانيًا، انطلاقًا من أنّ العبارة الآنفة تثبت الخلافة والحكومة للنبيّ والأئمة، فيمكن استظهارها للمجتهدين ـ خلفاء النبي والأئمة ـ أيضًا. ثالثًا، على الرغم

---

(1) الملا صدرا، **كسر أصنام الجاهلية**: الصفحة 65.

(2) سورة **النحل**، الآية 43.

(3) سورة **المائدة**، الآية 48.

(4) الملا صدرا، **الشواهد الربوبية**: الصفحة 377.

من أنّ العبارة المذكورة لم تصرّح بالولاية القضائيّة، إلا أنّ هناك إجماعًا من المجتهدين على ذلك. رابعًا، ثمّة فقرات في العبارة تؤكد على الزعامة في الولاية السياسيّة للعلماء في جميع المراحل، ومن الطبيعيّ أنّ تلك الوثائق شاملة للمجتهدين كذلك؛ وبعبارة أخرى: تصريح **الملا صدرا** بزعامة المجتهدين عند فقدان النبيّ والإمام يفسّر وجود مستنداتٍ جرى الحديث فيها عن رئاسة الحكماء والعلماء، وقد مرّت الإشارة إلى بعضها فيما مضى، وبعضها الآخرمن قبيل:

«إنّ الحكيم الإلهيّ والعالم الربّاني مخدوم العالم، والمستحقّ بذاته الكاملة، المنوّرة بنور الحقّ الأوّل، المستضيئة بالشوارق الإلهيّة لأن يكون مقصودًا أوّليًا في التكوين ومطاعًا جبلّيا للخلائق أجمعين. وسائر المكوّنات موجودة بطفيله، مطيعة لأوامره ونواهيه»[1].

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ مراد **صدر المتألهين** من «المجتهد» هو من استطاع تهذيب نفسه في جميع الأبعاد، أو كما عبّر نفسه عن ذلك بالقول: «الحكيم الإلهيّ والعالم الربّانيّ»، فضلًا عن معرفته التامّة بالإسلام.

٥- مبنى شرعية النظام السياسي

زعم بعض الباحثين الإيرانيّين بأنّ النظام السياسيّ الذي يحظى باهتمام الفلاسفة السياسيّين، ابتداءً بـ **أفلاطون** ومرورًا بـ **الفارابي والخواجة نصير الدين الطوسي** وانتهاءً بـ **صدر المتألهين**، هو نظام سياسي كلّي.

«استند **الملا صدرا** إلى بُنيةٍ شيّد عليها منظومته الفلسفية؛ ما أسفر عن سراية السلطوية الملحوظة في الفلسفة الأفلاطونية إلى القراءة الدينية للسياسة، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى، حلّ عل أساس ذلك «الاجتهاد الشرعي» بدل البحث الفلسفي الانتقادي للسياسة بصورةٍ دائمةٍ [...] وعلى هذا الأساس، وقّرت الفلسفة الإسلامية أداةً عقليةً هامّةً للبحث الكلامي في ضرورة وجود المجتهدين، وساعدت على الموافقة على المجتهدين بصفتهم الزعماء المتبقّين للأمّة، وحمَلَة العلم في المجتمع الإسلامي [...]

فإذا منعت الحكمة المتعالية الفيلسوف المسلم من التحليل الانتقادي في المنهجية،

---

(١) الملا صدرا، **كسر الأصنام الجاهلية**: الصفحة ٧٠.

وفي «عملية الاجتهاد» ككلّ، فهي في الحقيقة تفقده إمكان خوض غمار «الفلسفة التحليلية» أيضاً. [...] فالحكمة المتعالية بطرحها لنظرية الاجتهاد وامتناع الفهم العقلي لأمّهات أحكام الشريعة، هيّأت مقدّماتٍ وضعيةً عجزت فيها الحكمة السياسية عن القيام بمؤدّى العمل، فلجأت إلى الرضا بالغيبة الحافلة بالمعاني من مجموعة العلوم الإسلامية؛ لكنّها حافظت على اقتدارها المكنون في خطاب الاجتهاد»[1].

غير أنّ هذا الباحث لم يضمّن بحثه خصائص الاقتدار والسلطويّة التي أشار إليها، لكن، يبدو أنّه يريد نوعًا من النظام الملكي الحاكم؛ في حين خبراء الفكر السياسيّ يعلمون - والباحث نفسه صرّح مرارًا - بأنّ الفلاسفة المسلمين السياسيّين، كا**لفارابي والملا صدرا**، يناهضون الأنظمة السياسيّة القائمة على الغلبة. «**الفارابي** [...] خلافًا لـ **أفلاطون** لا يرتضي الغلبة في كلّ ألوان العمل السياسيّ»[2]. وهذا الحكم لا بدّ أن يكون صادقًا بحقّ **صدر المتألهين** أيضًا.

وفي مقابل ذلك، ذهب باحث إيراني آخر وهو **رضا داوري** إلى أنّ **صدر المتألهين** كان يقول بحقّ الناس في الانتخاب، ولا أقلّ في بعض المناصب:

«كان **الملا صدرا** ناظرًا إلى آراء **الفارابي والغزالي** وغيرهما من الفلاسفة الآخرين ومتأمّلًا في أفكارهم؛ بيد أنّه تطرّق في معظم مؤلّفاته، وبخاصّةٍ شرح أصول الكافي، إلى واقع السياسة المتداولة، باحثًا شرائط الملَكيّة وحدود سلطة الشاه، قائلًا: «ألا ترى أنّ أهل بلدٍ لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضاء بتولية رجلٍ عدلٍ منهم القضاء حتّى يكونوا أعوانًا له على من امتنع من قبول أحكامه، لكان قضاؤه نافذًا، وإن لم يكن له ولاية من جهة إمامٍ ولا سلطانٍ»[3].

وبالرجوع إلى **شرح أصول الكافي**، يتبيّن أنّ العبارة التي استند إليها **داوري** في اختيار القاضي من قبل الناس في حالة فقدان الملك هي عبارة **أبي بكر الرازي** لا رأي **صدر المتألهين**:

---

(١) داود فيرحي، **دانش، قدرت ومشروعيت در إسلام/ العلم والسلطة والمشروعية في الإسلام**: الصفحتان ٣٥٣ و٣٥٤.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٣٣٩.

(٣) رضا داوري، مقالة «رئيس اول مدينه در نظر ملا صدرا/ الرئيس الأول للمدينة برأي الملا صدرا»، **مجلة فرهنگ/ الثقافة**، العدد ٣١، الصفحة ٧٠.

«قال **أبو بكر الرازي**: ومن الناس من ظنّ أنّ مذهب أبي حنيفة أنه يجوز كون الفاسق قاضياً، قال: وهذا خطأ، ولم يفرّق أبو حنيفة بين الخليفة والحاكم في أنّ شرط كلّ منهما العدالة. [...]

ثمّ قال: وإنما غلط في هذه الرواية أنّ قول أبي حنيفة: إنّ القاضي إذا كان عدلاً في نفسه وتولّى القضاء من إمامٍ جائرٍ فإنّ أحكامه نافذة، والصلاة خلفه جائزة؛ لأنّ القاضي إذا كان عدلاً في نفسه، ويمكنه تنفيذ الأحكام كانت أحكامه نافذة، والاعتبار في ذلك بمن ولّاه بمنزلة سائر أعوانه، وليس من شرط أعوان القاضي أن يكونوا عدولاً.

ألا ترى أنّ أهل بلدٍ لا سلطان عليهم **لو** اجتمعوا على الرضاء بتولية رجلٍ عدلٍ منهم القضاء حتّى يكونوا أعواناً له على من امتنع من قبول أحكامه، لكان قضاؤه نافذاً، وإن لم يكن له ولاية من جهة إمامٍ ولا سلطانٍ. انتهى ما ذكره»[1].

ومن الواضح أنّ عبارة «انتهى كلامه» في ختام كلام **صدر المتألهين** دليل على أنّ هذا الكلام لـ **أبي بكر الرازي** منتقدًا كلام **أبي حنيفة**، لا رأي **الملا صدرا** نفسه.

وتحدّث باحث آخر عن وجهٍ للجمع، يبدو أنّه الأقرب إلى الواقع والتوجيه المناسب في باب شرعيّة النظام السياسيّ من وجهة نظر **صدر المتألهين**[2]. وقدّم هذا الباحث وثائق من مصنّفات **صدر المتألهين**[3] تثبت مدّعاه، فأكد أنّ **صدر المتألهين** يميّز بين خصوصيّات الرئيس الأول؛ بمعنى أنّه يقسّمها إلى شرائط في مقام الثبوت، أو كما عبّر هو «الكمال الأول»، وشرائط في مقام التحقّق والإثبات، أو فقل «الكمال الثانوي». فشرائط الثبوت في الرئيس

---

(١) الملا صدرا، **شرح أصول الكافي**: الصفحتان ٤٢٩ و٤٣٠.

(٢) محسن مهاجر نيا، «انديشه سياسي صدر المتألهين/ الفكر السياسي لصدر المتألهين»، مجلة **قبسات** الناطقة بالفارسية: الصفحتان ١٢٢ و١٢٣.

(٣) قال الملا صدرا: «لا يزيل ولا يفسد إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا رئاسة الرّئيس أن لا يكون له آلات يستعملها في أفعاله، ولا ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه». **كسر أصنام الجاهلية**: الصفحة ٦٦.

وقال أيضًا: «وذلك الاستحقاق للرّئاسة موجود فيه من قبل اللّه (تعالى)، سواء كان الخلق عرفوه وأطاعوه أم لا، بل جهلوه وأنكروه. وربّما كان مثل هذا الشّخص غير واجد لقوت يومه لغاية الخمول». **كسر أصنام الجاهلية**: الصفحة ٧٠.

كشرايط ثبوت الطبابة للطبيب؛ فكما أنّ الأخير يحرز عنوان «الطبيب» ثبوتًا من خلال الاتّصاف بفنّ الطبابة والقدرة على علاج المرضى، وإن لم توجد لديه أدوات الطبابة، أو لم يراجعه ولا مريض واحد.

وحسب تعبير الأدبيّات السياسيّة المعاصرة، فإنّ مبنى شرعيّة الحاكم الإسلامي التنصيب من قبل اللّه تعالى، سواء كان الحاكم هو النبيّ أو الإمام أو المجتهد؛ وأمّا تشكيل الحكومة وتأسيس النظام السياسيّ فلا يتمّ من دون الدعم الشعبيّ. فصحيح أنّ النبي والإمام والمجتهد زعماء العالم بأسره، إلا أنّ تلك الزعامة في مقام الثبوت؛ وتتوقف الزعامة الظاهريّة على القبول الشعبيّ والإقبال العامّ.

وعلى هذا الأساس، يرتكز النظام السياسيّ- برأي **الملا صدرا**- على ركنين أساسيَّيْن: ١. الركن والركيزة الإلهيّة المتّصلة بالمشروعيّة ونصب الحاكم والرئيس من قبل اللّه تعالى؛ ٢. الركن والركيزة الشعبيّة المرتبطة بتأسيس نظامٍ سياسيٍّ وحكومةٍ إسلاميّةٍ.

بناءً على ذلك، يمكن أن نخلص إلى أنّ النظام السياسي للنبيّ والإمام والحكيم المجتهد نظام قائم على الشرعيّة الإلهيّة (النصب والانتصاب) والقبول والرضا الشعبي:

«فكما أنّ للجميع خليفة واسطة من قبل اللّه، فلا بدّ أن يكون للاجتماعات الجزئية وسائط من ولاةٍ وحكّامٍ من قبل هذه الخليفة، وهم الأئمّة والعلماء.

وكما أنّ الملَك واسطة بين اللّه وبين النبي صَلَّىٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ، والنبيّ واسطة بين الأولياء الحكماء من أمته، وهم الأئمّة، فهم أيضًا وسائط بين النبي وبين العلماء، والعلماء وسائط بين الأئمّة والعوام. فالعالم قريب من الوليّ، والوليّ قريب من النبيّ، والنبيّ من الملَك، والملك من اللّه تعالى.

ويتفاوت درجات الملائكة والأنبياء والأولياء والعلماء في مراتب القرب تفاوتًا لا تحصى»[1].

إنّ العناصر والمكوّنات التي تتألّف منها مدرسة الحكمة السياسيّة المتعالية وخصائصها

(١) الملا صدرا، **المبدأ والمعاد**: الصفحة ٤٨٩.

الهامّة التي بلورها **صدر المتألهين**، وصارت في القرون اللاحقة مقدّمةً لبروز الفكر السياسيّ لدى الشيعة كالتالي:

١- مدرسة الحكمة السياسية المتعالية مدرسة إلهيّة توحيديّة ، فللّه تعالى تواجد فاعل وأساسيّ في صلب الحياة الفرديّة والاجتماعيّة في هذه المدرسة، وعناصر الوجود الجدّيّة في هذا الفكر عبارة عن: اللّه، والإنسان، والطبيعة. وكما يُعتنى بعلاقة الإنسان بالإنسان والإنسان بالطبيعة، تراعى علاقة الإنسان باللّه أيضًا؛ لذا يعتبر الإنسان خليفة اللّه في الأرض، وتكون الحكومة الأصليّة للّه جلّ وعلا.

٢- في هذه المدرسة، يعتبر الإنسان مسافرًا جاء من عند اللّه تعالى، ويتحرّك باتجاهه، والدنيا منزل من منازل السفر إليه سبحانه.

٣- الأنبياء والأئمة والمجتهدون مكلفون من قبل اللّه تعالى لهداية وتوجيه هذا المسافر (الإنسان)، والاستدلالات الكلاميّة على هذا المدعى مستمدّة من قاعدة اللطف والعناية الإلهيّة. فكما أنّ اللّه تعالى يرسل السحاب ويسقط الأمطار مثلًا ليديم حياة الإنسان في الطبيعة، يقوم كذلك بإرسال من يهدي الإنسان إلى صلاح الدنيا والآخرة ويدلّه على سبيل السعادة والصراط القويم.

٤- يقع على عاتق القادة الإلهيّين أمر هداية الإنسان في الحياة الدنيا؛ لذا فالدين والدنيا، الدين والسياسة، الدنيا والآخرة، عالم المادّة والمعنى يكمّل أحدهما الآخر، بل هما متلازمان لبعضهما البعض؛ إذ السياسة من دون شريعة كالجسد بلا روح.

٥- وفي ضوء ما تقدّم، تعتبر مدرسة الحكمة السياسيّة المتعالية مدرسةً ذات غايةٍ وهدفٍ محدّدٍ؛ فكافة العناصر الفكريّة والعمليّة في هذا الفكر تُنظّم فيه على أساس الوصول إلى اللّه والقيامة والخير والسعادة والتكامل البشريّ. و«الخير» هو ذلك الشيء الذي يوصل الإنسان إلى اللّه، والعلم الإلهيّ أرفع العلوم، وخير النيّات والدوافع النيّات الإلهيّة. وكلّ من كان أقرب إلى اللّه تعالى كان الأجدر بقيادة وهداية المجتمع، كما أنّ المراد الأساسيّ من سنّ القوانين ووضع المقرّرات وتشكيل الحكومات الوصول بالإنسان إلى الباري عزّ وجلّ.

٦- الدنيا في مدرسة الحكمة السياسيّة المتعالية ليست هدفًا بحدّ ذاتها، بل هي أداة ضروريّة لبلوغ الآخرة؛ ومن هنا، ذهب **الملا صدرا** إلى أنّ أفضل الأعمال الدنيويّة هو ما يوجب

الحفاظ على الحياة؛ وبناءً على ذلك، لا مكان لعدم الاكتراث بالأمور الدنيويّة من وجهة نظر هذه المدرسة.

٧- في ضوء العوامل المذكورة، يعتبر النظام السياسيّ- برأي **صدر المتألهين**- نظامًا دينيًّا. ففي عصر الرسالة، يقف النبي صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِوَسَلَّمَ على رأس النظام السياسيّ، وفي عصر الإمامة، توكل المهمة للإمام المعصوم عليه السلام، وفي عصر الغيبة، يقف المجتهد الجامع للشرائط والعارف الربّانيّ على قمّة الهرم في النظام السياسيّ المشار إليه.

٨- يمكن استنباط كون القائد منصّبًا في عصر الغيبة من نظريّة الفكر السياسيّ لـ **الملا صدرا**، والتنصيب لا يعني تجاهل الناس في هذا السياق، بل التنصيب الإلهيّ يحصل في مقام الثبوت، ويتأتّى دور الناس في مقام الإثبات؛ فلولا نصرة الناس للقائد الإلهيّ لما تمكّن من أداء مسؤوليّاته على ما يرام.

٩- إنّ نظريّة تنصيب القائد والرئيس لا تعني سلطويّة النموذج الذي طرحه **الملا صدرا** للنظام السياسيّ، بل على العكس من ذلك تمامًا؛ فبما أنّ القائد في هذا النمط موظّف ـ كسائر الناس ـ في التصرّف على أساس القوانين الإلهيّة، ومكلّف بالعمل وفق الشورى والإجماع العامّ فيما لا نصّ فيه، يتمّ حينئذٍ توفير حقوق الناس ولا تكون العلاقة بين الحكّام والناس علاقةً سلطويّةً قهريّة.

١٠- يحظى النظام السياسيّ المبتني على الحكمة السياسيّة المتعالية بالمشروعيّة ما دام سائرًا على أساس القانون الإلهيّ، والضامن لذلك السلوك المراقبة الدائمة من قبل الحكيم المجتهد. ومن هنا، فإنّ الأسفار الثلاثة الأولى من الأسفار الأربعة توفّر المقدّمات اللازمة لبلوغ مرحلة القيادة، وما إن تُقطع تلك المراحل الثلاث بنجاحٍ حتى يصل الدور إلى المرحلة الرابعة المتمثّلة بهداية الناس وقيادتهم.

الفصل العاشر

الفيض الكاشاني، الفكر والأداء السياسي

الحياة والعمل السياسيّ

الملا محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧- ١٠٩١ هـ) هو تلميذ **صدر المتألهين** وصهره، ومن الفلاسفة المعاصرين للمحقّق **السبزواري**. استطاع **الفيض** أن يسجل اسمه في طبقة المجدّدين والمصلحين بإحيائه لكتاب «إحياء علوم الدين» لـ **الغزالي**[١].

درس **الفيض** التفسير والفقه وأصول الدين والنحو والمنطق على يد خاله في مدينة كاشان، وتتلمذ في علوم الحديث في شيراز على يد السيد **ماجد بن هاشم البحراني**. وبعد بلوغه درجة الاجتهاد واستغنائه عن التقليد شدّ رحاله إلى مدينة أصفهان، وحصل هناك على إجازة في نقل الحديث من الشيخ **بهاء الدين محمد العاملي**. التقى **الفيض** بـ **صدر الدين محمد الشيرازي** في مدينة قم، وأخذ عنه علم الباطن[٢]. ورافق **الملا صدرا** إلى مدينة شيراز، وبعد مضيّ عامين عاد إلى كاشان واشتغل بالتأليف والتدريس والترويج للجمعة والجماعة وسياسة المدينة. سافر **الفيض** إلى مدينة أصفهان تلبيةً لدعوة ملكَين من ملوك الدولة الصفويّة، هما

---

(١) مرجعنا في تفاصيل سيرة حياة الفيض الكاشاني هي رسالة **شرح الصدر** التي ألّفها عام ١٠٦٥ هـ. وقد قام الباحث الإيراني رسول جعفريان بإحياء تلك الرسالة، حيث طبعها مرّتين: إحداهما بصورةٍ كاملةٍ في كتابٍ حمل عنوان **ده رساله/ عشر رسائل**، وهي جميعًا للفيض الكاشاني؛ والأخرى بصورةٍ مختصرةٍ في كتاب **دين وسياست در دوره صفويه/ الدين والسياسة في العصر الصفوي**. والمرجع الآخر هو: علي خالقي، **انديشه سياسي فيض كاشاني/ الفكر السياسي للفيض الكاشاني، قسم حياته السياسية**: الصفحات ١٣ إلى ٢٢.

(٢) رسول جعفريان، **دين وسياست در دوره صفويه/ الدين والسياسة في العصر الصفوي**: الصفحات ٢٧٧ إلى ٢٨٣؛ رسول جعفريان، **ده رساله/ عشر رسائل، رسالة شرح الصدر**: الصفحات ٥٨ إلى ٧٣.

الشاه صفيّ وعباس الثاني، من أجل الترويج للجمعة والجماعات فنشر العلوم الدينية وتعليم الشريعة؛ غير أنّه لم يمكث فيها كثيرًا، وما لبث أن عاد إلى كاشان، مؤكدًا أنّ سبب العودة هو الأجواء غير الملائمة في أصفهان، سيما مع وجود بعض الحاسدين والمفتقرين إلى الأهليّة في المجال الدينيّ:

«طائفة من ذوي الأجساد الضخمة وقوم من الجهلة المتلبّسين بلباس العلماء ممن يبغون العلوّ وتسوّل لهم أنفسهم بالفساد [...] لم يكن لهم حظّ من العلوم الشرعية، ويشككون في الجمعة والجماعة [...] وثلّة من أرباب العمائم المدّعين للاجتهاد والزاعمين لامتلاك العلوم الشرعية [...] وعلى كلّ حالٍ، أفضى مشاهدة هذا القسم من الأمور إلى فتورٍ في عزم النوّاب الشرفاء، وصدّهم عما كانوا يأملون من الترويج لمراسم الشرع الإلهي المطهّر وإيقاف المنكرات والنواهي. أما بعض الأذكياء الذي كانوا يصحبون أولئك الشرفاء، فرغم أنهم كانوا يتفرّسون حقيقة الأمر، لكنّهم عجزوا عن النصرة والإعانة لجهلهم باصطلاحات علماء العوامّ وشياطين الإنس والأيام [...] فبقيت وحيداً وغريباً بين الأعداء، من دون ناصرٍ ولا معين، ولا راحةٍ في الدنيا ولا رواج في الدين [...]»[(١)].

وكما هو ملاحظ، لم يوفّق **الفيض** للقيام بعملٍ إصلاحيٍّ عن طريق تلبية دعوة **عباس الثاني** للاستقرار في أصفهان. لكنّنا نشير فيما يلي إلى بعض التدابير الإصلاحيّة التي قام بها **الفيض** في مسيرة حياته:

١. إحياء **إحياء علوم الدين**. ألّف **الغزاليّ** كتاب **إحياء علوم الدين** لأنّه كان يرى عدم بقاء شيءٍ من علوم الدين الحقيقيّة، وغلبة الشيطان على كثيرٍ من العلماء، فصوّروا للناس أنّ علم الدين لا يعدو الفتاوى القضائيّة والجدل والمناظرة لتبكيت الخصم؛ وأمّا العلم الذي كان متداولًا لدى السلف الصالح والذي أطلق عليه الباري تعالى اسم الفقه والحكمة والعلم والضياء والنور والهداية والرشد، فقد بقي متروكًا ومهجورًا:

«لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاء على فصل الخصام عند تهاوش الطغام، أو

---

(١) رسول جعفريان، **دين وسياست در دوره صفويه/ الدين والسياسة في العصر الصفوي**: الصفحات ٢٧٧ إلى ٢٨٣؛ رسول جعفريان، **ده رساله/ عشر رسائل**، **رسالة شرح الصدر**: الصفحات ٥٨ إلى ٧٣.

جدل [...] أو سجع مزخرف [...] فأما علم طريق الآخرة، وما درج عليه السلف الصالح مما سمّاه اللَّه سبحانه في كتابه فقهاً وحكمةً وعلماً وضياءً ونوراً وهدايةً ورشداً، فقد أصبح من بين الخلق مطويّاً وصار نسياً منسيّاً»[1].

ولهذا السبب نفسه، انبرى **الفيض الكاشاني** بعد ستة قرونٍ من وفاة **الغزالي** إلى إحياء وتهذيب «إحياء علوم الدين»، ودمجها بالآراء الكلاميّة والروايات الشيعيّة المأثورة، وتسميتها باسم «المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء»[2]. وهكذا، يُعلم أنّ «المحجّة البيضاء» كتاب دُوّن لغرض إحياء العلوم الدينيّة وإصلاح الأوضاع الثقافيّة والدينيّة والاجتماعيّة في العصر الصفويّ[3].

٢. تدوين رسالة «آئينه شاهي/ مرآة الملَكية» للشاه **عباس الثاني**، وهي عبارة عن ترجمة وتلخيص لكتابه «ضياء القلب» المؤلّف باللغة العربيّة، وكان الداعي له لكتابتها طلب الملك المذكور من **الفيض** كتابة رسالةٍ لإصلاح سلوك شخص الملك، الأمر الذي يكشف عنه الاسم الذي اختاره لها[4].

وتأتي أهمية هذه الرسالة من اشتمالها على مباحث بشأن معرفة الإنسان وارتباطه بالشرع والعرف (السلطنة). حيث سعى **الفيض** في الرسالة الآنفة إلى طرح تحليلٍ عقلانيٍّ ـ نفسيٍّ للتعرّف على القوى المختلفة المسيطرة على الإنسان، وإبداء التضادّ فيما بينها، وبيان تقدّمها وتأخرها عن بعضها البعض. وهي عبارة عن: العقل، الشرع، الطبع، العادة، العرف؛ وهذه القوى الخمس التي تُخضع الإنسان لها تنقسم إلى قوى في داخل الإنسان (اثنتان)، وقوى خارج الإنسان (اثنتان)، وأخرى تأتي من الخارج إلى الداخل (قوّة واحدة). ويمكن التعبير عنها بالشكل التالي:

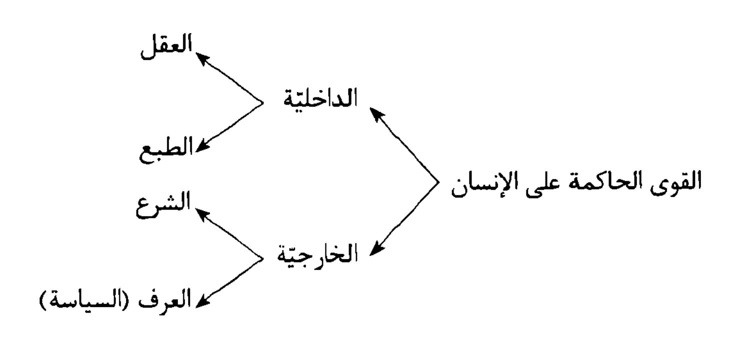
---

(١) **إحياء علوم الدين**، ج ١، المقدمة.

(٢) **المحجّة البيضاء**، ج ١، المقدمة.

(٣) للوقوف على دراسة مقارنة بين **إحياء علوم الدين** و**المحجّة البيضاء**، انظر: عبد الكريم سروش، **قصّه ارباب معرفت/ قصّة أرباب المعرفة**، مقالة «جامه تهذيب بر تن احياء/ ثوب التهذيب على جسد الإحياء»: الصفحات ١ إلى ١٣٣.

(٤) رسول جعفريان، **عشر رسائل**، رسالة «آئينه شاهي/ مرآة الملَكية»: الصفحة ١٥٣.



أمّا القوة المتّجهة من الداخل إلى الخارج فهي العادة[1].

إنّ أداء الإنسان متوقّف على توجيهات القوى المذكورة؛ وبما أنّ تلك القوى قد تصدر أوامر متضادّة مع بعضها البعض، يتوجّب على جميع الأفراد معرفتها جيدًا، ليتسنّى لهم اتّخاذ القرار المناسب حين التعارض والاختلاف.

وبعد تلك المقدّمة، بحث **الفيض** كلّ واحدةٍ من تلك القوى الخمس بالتفصيل، مبيّنًا معانيها وحدودها. وسنكتفي فيما يلي بذكر تعريف كلّ واحدةٍ من تلك القوى:

١- **العقل**: «العقل على ضربَين: الضرب الأول طبيعي، وهو ما جاء به الإنسان من أصل الخلقة، وهو عبارة عن القوى التي منحها اللّه إياه، والّتي يدرك بها ما لا يمكن إدراكه إلا بالتفكّر والتدبّر، وتدخل في تعلم الصناعات، وبهذه القوة يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات. وهذا القسم في الحقيقة يرتبط بالمواصفات الذاتيّة للإنسان التي تحدّثنا عنها في الفصل الثاني.

والضرب الثاني مكتسب؛ أي يتأتّى عن طريق الكسب. وهو عبارة عن قوةٍ في الإنسان يتمكّن من خلالها من التمييز بين ما ينفعه وما يضرّه؛ لذا، عليه أن يأتي بالأعمال الأخرويّة المجدية بالنسبة له، وإن أدّت إلى إلحاق ضررٍ دنيويٍّ به، ويترك الأعمال المضرّة بآخرته، وإن نفعته في دنياه [...] وكلا هذين الضربين من العقل يختلفان لدى الناس باختلاف درجاتهم ومراتبهم»[2].

(١) رسول جعفريان، **عشر رسائل**، رسالة «آئينه شاهي/ مرآة الملَكية»: الصفحة ١٥٣.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٥٥.

ولا يخفي أنّ الضرب الثاني من العقل يشير إلى الخصائص الاكتسابية للإنسان.

٢- **الشرع**: «الشرع حكم إلهيّ أُنزل إلى العباد؛ ليفوز المطيع بالسعادة الأبديّة ويحظى بالنعم واللذائذ السرمدية»[١].

٣- **الطبع**: الطبع أو الهوى «قوة في الإنسان يستطيع من خلالها تقسيم الأشياء إلى موافقٍ وموائم له أو مخالفٍ ومبغوضٍ إليه»، ويطلق على الأول الشهوة، بينما يسمى الثاني الغضب. وإذا ما كان الطبع منافيًا لحكم الشرع والعقل يكون عرضةً لوساوس الشيطان؛ لأنّ الشيطان إنّما يضلّ الإنسان بواسطة ذلك، إذ إنّه لا يستطيع التحكّم بالإنسان بشكلٍ مستقلٍّ؛ لذا فهو ليس من ضمن تلك القوى أيضًا[٢].

٤- **العادة**: «العادة قوة تحضّ الإنسان على فعل أمرٍ موافقٍ لعقله أو هواه، وتكرار ذلك العمل والاستئناس به، بعد أن لم يكن موافقًا له، أو كان على درجةٍ قليلةٍ من الانسجام ثمّ ازداد انسجامه، سواء كان موافقًا لمقتضى العقل أو الشرع أم لم يكن كذلك»[٣].

٥- **العرف**: «العرف حكم وضعه عامّة الناس بينهم، وألزموا أنفسهم العمل به، بحيث يعدّون مخالفته أمرًا قبيحًا، وإن كان العمل بمضمونه عسيرًا ومخالفًا للطبع. ويتوجس كلّ واحدٍ منهم من مخالفته خشية ملامة الآخرين. وهو أمر يختلف باختلاف الأزمنة والبلدان والطوائف، فتارةً يكون موافقًا للعقل والشرع والطبع، وأخرى غير موافق؛ وتارةً يكون مقبولًا لدى عقلاء الناس، وأخرى غير مقبول»[٤].

وكما هو ملاحَظ، فإنّ تأسيس «**العرف**» إلى جانب «العقل والشرع» من قبل عالمٍ دينيٍّ أمر بوسعه أن يؤسّس لحكومةٍ دستورية.

ومن النقاط الملفتة في العبارة الآنفة، اهتمام **الفيض الكاشاني** بعامّة الناس على الرغم من كونه ألّف تلك الرسالة للشاه **عباس الثاني**، حيث اعتبر «العرف» حسب رأي «عامّة الناس»

---

(١) رسول جعفريان، **عشر رسائل**، الصفحتان ١٥٦ و١٥٧.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٥٨.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٥٩.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ١٦٠ إلى ١٦٢.

ملاكًا في هذا المجال. ثمّ بيّن في مطاوي البحث أنّه لا ينبغي الالتزام بالعرف فيما لو خالف العقل والشرع والطبع. وهذا التقسيم والتفصيل ـ على حدّ علمي ـ من المختصّات الفكريّة لـ **الفيض الكاشاني**، الذي كان له تأثير كبير في نشر الفكرالسياسيّ لدى الشيعة.

الفكر السياسيّ للفيض

يعتقد **الفيض** أنّ العرف مساوق للسلطنة والحكومة؛ وعليه، فقد أخذ على عاتقه بيان وشرح العلاقة التي تربط بينهما، فقال:

«السلطنة عبارة عن إصلاح النفوس الجزئية ونظام أسباب المعيشة لتكون في الدنيا وحسب، وهي تصدر من النفوس الجزئية التي تقبل الخطأ.

والشرع عبارة عن إصلاح الجماعة الكلية والنظام المكوّن من مجموع الدنيا والآخرة معاً، مع بقاء صلاح كلّ واحدٍ منها.

وبالجملة، فنسبة السلطان إلى الشرع من الروح، وبمثابة العبد من السيد، تارةً يسمع كلامه ويطيعه، وتارةً لا يفعل»[1].

ففي هذه العبارة، يشير بكلّ وضوح، بل يصرّح بالعلاقة بين السياسة والدين وإمكان تخطّي السياسة للأوامر الدينيّة. وصرّح قائلًا: «أفعال السلطنة غير تامّةٍ، فيمكن تتميمها بالشرع، وأفعال الشرع تامّة وليست بحاجةٍ إلى السلطنة والحكومة»[2].

وذهب **الفيض** إلى لزوم انقياد الحكومة للشرع؛ فكتب إلى الملك **عباس الثاني** فوائد إطاعة السلطنة للشرع ومضارّ عدم إطاعة السلطان للشارع.

وبعد وضوح العلاقة بين الشرع والسلطنة (العرف)، بيّن صلة القوى الأخرى بهاتين القوّتين؛ فأكد على أنّ العقل حينما يكون مكتملًا مقدّم على سائر القوى، لافتًا إلى أن العقل

---

(١) رسول جعفريان، **عشر رسائل**، الصفحة ١٦١.

(٢) المصدر السابق.

الكامل هو عقل الأنبياء والأولياء فقط، لا أحد غيرهم[1]. وبعد العقل والشرع، تأتي مرتبة الطبع والعادة، فهما في خدمة الروح لإيصالها إلى الكمال. وعلى هذا الأساس، كلما حدث اختلاف بين الطبع والعادة في أمرٍ ما، يقدَّم من كان حكمه يصبّ في إطار كمال الروح[2]. وأمّا العرف، «فكلّما زاد من إمدادات العقل والشرع أكثر من الطبع والعادة، كان مقدّمًا عليهما»، وإذا كان حكم العرف مخالفًا للعقل والشرع فاتّباعه بنظر **الفيض** «حماقة»؛ وعليه يكون في المرتبة الأخيرة[3].

ورغم كلّ هذه الأفكار، لم يبدِ الباحثون اهتمامًا يُذكر برسالة «مرآة الملَكية»، وبخاصّةٍ الجوانب الإبداعيّة والإصلاحيّة فيها، وإن بدا أنّ **الفيض الكاشاني** قد أسّس مشروعًا جديدًا في هذا المضمار.

ووفقًا للتنظيم الذي ذكره **الفيض**، يعتبر العقل والشرع أشرف العناصر الخمسة المذكورة، والعقل ـ طبعًا ـ أشرف من الشرع؛ لأنّ الشرع إنّما يُعرف بمعونة العقل. وأمّا سبب تأخير الطبع والعادة عن العقل والشرع فهو أنّ العقل والشرع يهذّبان الروح، والطبع والعادة يهذّبان البدن، والبدن خُلق لخدمة الروح؛ كما أنّ النسبة بين الطبع والعادة تشبه النسبة بين العقل والشرع، فالعادة بمثابة الجانب الخارجي للطبع، والطبع يمثّل الجانب الداخلي للعادة، وهما مكمّلان لبعضهما البعض. والعرف يقع في المرتبة الأخيرة، وإن كان أكثر الناس عادةً تابعين له. أمّا المؤمنون فلا يسعهم اتّباع العرف والأوامر الحكوميّة المخالفة للعقل والشرع، إلا من باب التقيّة:

«والعرف أدون منها جميعاً؛ لكنّه رغم ذلك حاكم على الجميع، بل غالب ومستولٍ على كلّ شيءٍ لدى معظم الناس؛ فكلّ من العقل والشرع يأمر باتّباعه طالما لم يخالف قوانينه، وإذا ما خالفها وجب الاجتناب عنه؛ إلا في حال التقيّة والخوف من الضرر، فيجب اتّباعه حينئذٍ»[4].

---

(١) رسول جعفريان، **عشر رسائل**، الصفحة ١٦٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٧٠.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ١٦٥ و١٦٦.

ويمكن أن يستفاد من رسالة **مرآة الملَكية** نقاط عدّة، منها:

١. انطلاقًا من أنّ العقل هو أشرف الحكّام، فالحكماء جديرون بالقيادة وأهل لها؛ لكن، بما أنّ العقل المراد لـ**الفيض** عبارة عن باطن الشريعة، والشريعة بمثابة الإطار الظاهريّ له، يجب أن يكون الحكيم مجتهدًا في الشرع أيضًا؛ وعلى هذا الأساس، يغدو «الحكيم المجتهد» حاكمًا على الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة للناس. هذا، وكنّا قد تناولنا هذا البحث بالتفصيل لدى الحديث عن فكر المحقّق **السبزواري**.

٢. النسبة بين العرف أو ما تصبو الحكومات ورغبات الناس إلى تحقيقه وبين الشرع ، هي نسبة العامّ والخاص من وجه ؛ فلا يُقبل العرف إلا إذا لم يكن مخالفًا لأمر العقل والشرع، وإلا وجب طرحه جانبًا. وبعبارةٍ أخرى: يمكن الركون إلى الديمقراطيّة والأخذ برأي الأكثريّة لو لم تخالف الشرع والعقل، وإلا فلا شرعيّة لها.

ومن المباحث الأخرى التي أولاها **الفيض** اهتمامًا على مستوى الفكر والعمل السياسي، تركيزه على الوحدة والتعاضد، أو كما عبّر عنها «الألفة» بين المسلمين. فيبدو أنّ بروز معالم الانحطاط التي دفعت المحقّق **السبزواري** للإشارة إلى إشكاليّات الحكومة الصفويّة، وحملت **العلامة المجلسي** على النهوض لمكافحة السلبيّات المتفشية، ألجأت **الفيض الكاشاني** أيضًا إلى طرح ومتابعة بحث الألفة والوحدة؛ ومن هنا، سارع **الفيض** إلى اتّخاذ تدابير عملية في هذا الإطار، فتنحّى عن منصب إمام الجمعة في مدينة أصفهان عائدًا إلى مدينة كاشان، وألّف رسالةً مستقلّةً في ذلك هي **الفت نامه/ رسالة الألفة**[١].

في هذه الرسالة، بحث **الفيض** العلاقات الداخليّة التي تربط المسلمين ببعضهم، حاثًّا إيّاهم على تشكيل اجتماعاتٍ للأخوّة؛ فأعرب عن أسفه لأنّ «طريقة الاجتماع والألفة والمرافقة والأخوّة في الدين في زمننا قد اندرست، والتنافر والتخالف سيطر على قلوب أكثر أهل الإيمان، والنفاق والرياء شاع بين معظم الناس»[٢]. وفيما يرتبط بالنزاع بين نخب العالم الإسلاميّ، خاصّة الفقهاء والصوفيّين، ناشدهم بعدم التفكير بتكفير بعضهم البعض؛ كون الطرفَين مسلمَين. وقد

(١) أورد رسول جعفريان «الفت نامه/ رسالة الألفة» في كتاب **ده رساله/ عشر رسائل**، الصفحات ٢٠١ إلى ٢١٩.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٢٠٣ و٢٠٤.

كان للضغوط التي تعرّض لها هو **والملا صدرا** على ما يبدو أثر كبير في تدوين هذه الرسالة، وإن كان نفسه قد نسي تلك الوصايا في بعض مؤلّفاته[1]، لكنّه أورد كمًّا كبيرًا من الآيات والروايات التي تحثّ على لزوم الوحدة وتجنّب الفرقة والتشظّي[2].

الخلاصة

كان هاجس «السعادة» يراود الفلاسفة المسلمين السياسيّين، والسعادة القصوى ـ التي هي السعادة الحقيقية ـ تتوفر في الآخرة، شريطة أن تكون حصيلة أعمال الفرد في الحياة الدنيا تصبّ في إطار السعادة الحقيقيّة. وفي مقابل السعادة الحقيقيّة، تُطرح السعادة الوهميّة التي لا تؤول بالإنسان إلى السعادة القصوى. ولا شكّ أنّ الأنظمة السياسيّة الفاضلة التي يقودها الأنبياء والأئمّة والمجتهدون الحكماء ـ كما تقدّم توضيح ذلك في الفلسفة السياسيّة لـ **صدر المتألهين** ـ تضمن هداية الإنسان إلى السعادة الحقيقيّة المنشودة؛ في حين أنّ الأنظمة السياسيّة غير الفاضلة (الجاهلة والفاسقة والضالّة) تقود الإنسان إلى السعادة الموهومة، التي تُطرح تحت عناوين مختلفة من قبيل: تلبية المتطلّبات الضروريّة، الثروة، اللذّة، الجاه، الغلبة، الرغبات العامّة؛ بينما تركّز النظُم السياسيّة الفاضلة على المبدأ والمعاد: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾[3]. أمّا الأنظمة السياسيّة غير الفاضلة فإمّا أنّها جاهلة أساسًا بالمبدأ والمعاد، وإمّا أنّها عالمة بهما لكنّها لا تلتفت إلى ذلك، وإمّا أنّها ـ فضلًا عن عدم عملها بالمبدأ والمعاد ـ ترغب في إضلال الآخرين في هذا المجال.

بناءً على ذلك، لم يكن بمقدور الفلاسفة السياسيّين في العصر الصفويّ الموافقة على النظام السياسيّ الصفويّ غير الفاضل والقائم على الغلبة؛ لكن، بما أنّهم لم يكونوا قادرين على تأسيس نظامٍ سياسيٍّ فاضلٍ؛ كون الحكومة الصفويّة كانت تقمع كلّ تحرّكٍ مناهضٍ لها، ولا يستطيعون ترجيح الفوضى على الحكومات غير الفاضلة؛ ليتسنّى لهم عدم الركون إلى النظام الحاكم إذ ذاك (لا بدّ للناس من أميرٍ برٍّ أو فاجرٍ)؛ ومع عدم تيسّر الحكومة المطلوبة، كان عليهم الموافقة على أقلّ البدائل المتاحة أمامهم دون القول بشرعيّته، والسعي لبلوغ النظام

---

(١) **عشر رسائل**، الصفحة ٢٠٤.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ٢٠٥ إلى ٢٠٩.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ١٥٦.

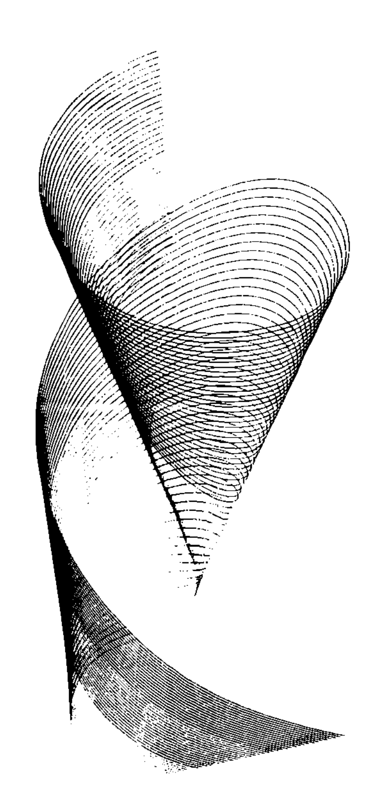
السياسيّ المنشود.

والنتيجة، أنّ الفلاسفة المذكورين كانوا أمام مفترق طرقٍ، وعليهم القبول بأحد خيارَين: إمّا إقرار الحكومات الجائرة أو الحكومات الأكثر جورًا (الصفويّين والعثمانيّين، الصفويّين والأوزبكيين، الصفويّين والغوركانيّين)؛ فيتوجب اختيار أقلّهما ضررًا وظلمًا على المؤمنين؛ أي الدولة التي تتيح للتشيّع الاتّساع والانتشار وتدّعي رغبتها بالسير وفق رأي العلماء والمجتهدين. وبالفعل، عمدوا إلى هذا الأمر عبر الاستعانة بسائر الأصول والقواعد الموجودة.

فالفجوة بين الفلاسفة السياسيّين للشيعة وبين الحكّام الصفويّين مردّها إلى مشروعيّة أصل النظام السياسيّ، إذ إنه نظام ملَكيّ غير مشروع؛ لأنّه ليس بالنظام الفاضل. لكن، بما أنّه يتيح المجال للقيام بأمورٍ مشروعةٍ على صعيد العمل، تتيسّر إقامة علاقةٍ ودّيةٍ في هذا المجال بقيد الشرعيّة. وفي ضوء ذلك، تمّ تحليل السلوك السياسيّ لكلٍّ من **مير داماد ومير فندرسكي وصدر المتألهين والفيض الكاشاني**. وسنبحث في خاتمة الكتاب عن مستويات المشروعيّة.

الباب الخامس

الفقهاء والسياسة في العصر الصفويّ



تمهيد: منهجيّة الفقه السياسيّ لدى الشيعة

سنتطرّق في هذا الباب إلى المبادئ السياسيّة للفقهاء الأصوليّين في العصر الصفويّ، من أمثال: المحقّق **الكركي**، المحقّق **الأردبيلي**، الشيخ **البهائي**، الشيخ **علي نقي الكُمرَئي**، العلّامة **المجلسي**؛ ونبحث بالتفصيل الفكر السياسيّ للفقيه المحقّق **محمد باقر السبزواري**، من حيث إنّه ألّف أهمّ أثرٍ سياسيٍّ في العصر المذكور؛ وذلك لنقف على صورةٍ واضحةٍ للفقه السياسيّ في العصر الصفويّ. وفي البداية، نسعى لتسليط الضوء على منهجية الفقه السياسيّ، مع التركيز على الجدل المنهجيّ القائم في العصر الصفويّ.

لا بدّ للإنسان المسلم، ومن حيث كونه مسلمًا، أن يجانس تصرّفاته وسلوكه بصورةٍ عامّةٍ في جميع مراحل حياته مع القوانين الإسلاميّة. وبما أنّ بعض المسائل المتّصلة بحياته متغيّرة؛ لذا فهو دائمًا يطالب الدين بإيجاد الحلول المناسبة للمسائل المستحدثة التي تواجهه؛ لكنّه لا يجد ضالّته من أجوبةٍ وافيةٍ وشافيةٍ في المنظومة الدينيّة، ومردّ ذلك إلى جملةٍ من الأسباب والعلل، أهمّها: حداثة المسائل المطروحة، البُعد الزمنيّ عن مرحلة التشريع وعرض الأدلة من مصادرها الأوليّة، الطابع الكلّي للمدارك وأدلّة الأحكام[1].

وفي ضوء هذه المشكلة، كان من الضروريّ أن يقوم المسلمون ببذل جهودٍ لحلّها ووضع

---

(١) انظر: محمد مهدي كرمي ومحمد بورمند (نبي زادة)، **مباني فقهي اقتصاد إسلامي/ المباني الفقهية للاقتصاد الإسلامي**: الصفحتان ٢٠ و٢١.

النقاط على الحروف في مجال التكليف الذي يقع على عاتقهم إزاء تلك المسائل؛ فأسفرت تلك عن تأسيس علم «الفقه». فعلم الفقه «هو علم استنباط الأحكام الشرعيّة»[1]. ثمّ إنّ بعض الأحكام ذات أدلّةٍ متقنةٍ ومعتمدةٍ في النصوص الدينيّة، وبعضها الآخر ليس كذلك، فأحكام العبادات والسلوكيّات الفرديّة، أو فقل: علاقة الفرد باللّه تعالى، من الفئة الأولى غالبًا؛ بينما تُصنّف الأحكام المتّصلة بالحياة الاجتماعيّة، وبعبارةٍ أخرى: علاقة الأفراد ببعضهم البعض، وعلاقة الأفراد بالدولة، وعلاقة الدول ببعضها البعض، ضمن مسائل الفئة الثانية. وأمّا منهج استنباط الأحكام الشرعيّة، السياسيّة وغير السياسيّة، فيمثّل مركزًا للنزاع والخلاف؛ حتّى آل الأمر لدى الشيعة، حول جواز الاستنباط والاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة أو عدم جوازه، إلى ولادة تيّارين هما: أهل الاجتهاد وأهل الحديث، وبالتالي المسلك الأصوليّ والأخباريّ؛ وأفضى الأمر لدى أهل السنّة أيضًا إلى نشوء طائفتين هما: أهل الرأي وأهل الحديث[2].

إنّ فهم الاشكاليّة المذكورة يستلزم التعمّق في فهم الحكم الشرعيّ وأنواعه وأهدافه؛ فالحكم الشرعيّ عبارة عن قانونٍ شرّعه اللّه تعالى لتنظيم حياة البشر، سواء تعلّق هذا الحكم بأفعال الإنسان أم بذات الإنسان أم بأشياء أخرى تقع في نطاق حياته؛ وفي ظل هذا التعريف يتسنّى الكلام عن الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

ومن هنا، يمكن القول: إنّ الحكم الشرعيّ التكليفيّ هو الحكم المتعلّق بأفعال الإنسان والموجّه لها مباشرةً، ونطاقه قد يمتدّ ليشمل الحياة الشخصيّة، والعباديّة، والأسريّة، والاجتماعيّة، من قبيل: حرمة شرب الخمر، ووجوب الصلاة، ووجوب الخمس، وجواز إحياء الأرض، ووجوب رعاية العدل والإنصاف على الحكّام. وينقسم الحكم التكليفيّ إلى خمسة أقسامٍ: الواجب، والحرام، والمكروه، والمستحبّ، والحرام. ويطلق العنان للإنسان ليأخذ حرّيته في دائرة الأحكام المباحة.

والحكم الوضعيّ عبارة عن حكمٍ صادرٍ لتحديث الموقف العمليّ وتنظيم الحياة الإنسانية، نحو: الأحكام المتعلقة بالمالكيّة والزواج والطلاق والحكومة[3].

---

(١) السيد محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية: الصفحة ١٣.

(٢) انظر: محمود شهابي، **ادوار فقه / أدوار الفقه**: الصفحات ٦٤٤ إلى ٧٨٠.

(٣) انظر: السيد محمد باقر الصدر، **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية: الصفحات ١٣ إلى ٢٠.

ومن الأسئلة التي أثيرت بشأن الأحكام (التكليفيّة والوضعيّة) والّتي لم تجد جوابًا مشتركًا وموحّدًا، أنّى يمكن بلوغ تلك الأحكام؟ أيّ الأحكام واجب وأيّها حرام؟ ما سعة دائرة الأحكام المباحة؟ ما تكليف الإنسان في الموارد التي آثرت فيها الشريعة السكوت؟ ما الحلّ في المسألة التي توجد فيها أجوبة متعارضة؟

وفي مقام الردّ على تلك الاسئلة، تبلورت علوم أخرى كفيلة بإيجاد الحلول، من قبيل: «أصول الفقه»، «الرجال»، «الدراية» من أجل إعانة الفقهاء في الحصول على الأحكام الشرعيّة المتوخّاة؛ ولا يخفي أن بروز هذه العلوم في حدّ ذاتها تسبّب في إحداث أزماتٍ في مجالاتٍ أخرى.

وعلى العموم، نشأ الفقه السياسيّ للشيعة لغرض الردّ على التساؤلات الفقهيّة للشيعة، وبخاصّةٍ للردّ على «الحوادث الواقعة»، ومواكبة منهجيّة الفقه السياسيّ لأهل السنّة، ومن ثمّ كان عرضةً لتحدّياتٍ منهجيّةٍ داخليّةٍ، من أبرزها على سبيل المثال لا الحصر: الأزمة بين الأخباريّين والأصوليّين، النزاع بين المسالك الأصوليّة المختلفة، وأخيرًا الإشكاليّة بين الأصوليّين وبعض المتنوّرين الدينيّين.

النزاعات المنهجيّة الدينيّة

يمكن اعتبار فلسفة ختم النبوّة بؤرةً لإشكاليّاتٍ معرفيّةٍ ومنهجيّةٍ بين علماء الشيعة وأهل السنّة؛ حيث تُفسّر تلك الفلسفة من وجهة نظر علماء أهل السنّة بكمال الأمّة ورشدها وعدم إجماعها على الخطأ (نظريّة عصمة الأمّة)؛ بينما ذهب الشيعة إلى أنّ فلسفة ختم النبوّة هي استمرار الإمامة مع خصوصيّة النصّ والعصمة[1]. وقد أدّى القول بديمومة العصمة والقيادة الإلهيّة من قبل الشيعة إلى تداعياتٍ كثيرةٍ، من قبيل اتّساع نطاق مصادر إنتاج المعرفة الدينيّة. وفي هذا الإطار، وفضلًا عن القرآن والسنّة النبويّة في القول والفعل والتقرير التي تعتبر من القواسم المشتركة بين الشيعة وأهل السنّة، تعدّ سنّة الأئمّة الاثني عشر في القول والفعل والتقرير أيضًا من مصادر إنتاج المعرفة الدينيّة لدى الشيعة.

---

(١) لمعرفة رؤية أهل السنّة بشأن ختم النبوة، راجع: محمد إقبال لاهوري، **احياي فكر ديني در إسلام/ إحياء الفكر الديني في الإسلام**، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام: الصفحات ١٤٤ إلى ١٤٦. ولمطالعة الرؤية الشيعية في هذا المجال، انظر: جعفر السبحاني، **معالم النبوة في القرآن الكريم**: الصفحة ٢٣٩.

كما أكد الشيعة بعد رحلة النبي الكريم على بعض الأصول، نحو: أصل التقديس الناشئ من التنصيب الإلهيّ، وأصل المؤهّلات الشخصيّة المبتنية على العصمة والعدالة، وأصل الإقبال العامّ الناشئ من بيعة الناس الإراديّة في القيادة الشيعيّة؛ بينما يشاهَد تنوّع في نظريات الشرعيّة الدينيّة لدى أهل السنّة كنتيجةٍ طبيعيةٍ لنظريّة عدالة الصحابة[1].

وتأتي مساعي أهل السنّة في طرح نظريّة عدالة الصحابة وتقديس الصدر الأول للإسلام بهدف رفع مشكلة شحّة مصادر إنتاج المعرفة الدينيّة إلى حدٍّ ما؛ فنظريّات مشروعيّة الأمّة، ومشروعيّة الشورى، ومشروعيّة أهل الحلّ والعقد، ومشروعيّة السلطة مطلقًا، جميعها مستقاة من تاريخ صدر الإسلام[2].

وفي نهاية المطاف، تسبّبت هاتان النظريّتان بذهاب الشيعة إلى تقديم العدالة على الأمن، وذهاب أهل السنّة إلى تقديم الأمن على العدالة؛ كما تبلورت نظريّات في الفقه السياسيّ لدى أهل السنّة يمكن نعتها بـ «النظريات المتأخّرة عن العمل»؛ أمّا لدى الشيعة فقد حالت وحدة نظريّة الشرعيّة المتقوّمة بفكر الإمامة وديمومة العصمة دون توجيه التاريخ وولادة نظريّات متأخرة عن العمل[3].

ومن أبرز نقاط الخلاف الأخرى بين الفقه الشيعيّ والسنّيّ، يمكن الإشارة إلى الإفادة من بعض المصادر المعرفيّة، من قبيل: الاستحسان والقياس في الفقه الحنفي، الاستصلاح في المذهب المالكي، الاستدلال في المذهب الشافعي، سدّ الذرائع ومنع الحيل في المذهب الحنبلي، وعدم إفادة الشيعة منها[4].

ومن الجدير بالذكر أنّه برزت لدى أهل السنّة طائفتان في مجال الكلام: إحداهما عقليّة (المعتزلة)، والأخرى نقليّة (الأشاعرة)؛ لكنّ الفرقة العقليّة ما لبثت أن تلاشت وحُصرت في زاويةٍ ضيّقةٍ، واستطاعت الفرقة الأشعريّة أن تفرض خطابها على الذهن والعمل السياسيّ

---

(١) انظر: فضل اللّه بن روزبهان الخنجي الأصفهاني، **سلوك الملوك**، تصحيح ومقدّمة: محمد علي موحّد، الصفحات ٧٧ إلى ٩٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: حاتم قادري، **تحول مباني مشروعيت خلافت/ التحول في مباني شرعية الخلافة**: الصفحات ٢٣٧ إلى ٢٤٣.

(٤) انظر: حسين صابري، **عقل واستنباط فقهي/ العقل والاستنباط الفقهي**: ٦٢٤.

والدينيّ للمسلمين[1]. وفضلًا عن تقدّم النقل على العقل في المسلك الأشعريّ، تميّز بالقول بعدالة الصحابة كافّة، والتصويب في الاجتهاد، ونوعٍ من الجبر حول أفعال الإنسان (مسألة الكسب)[2].

وفي مقابل ذلك، التزم الشيعة بآراءٍ مختلفةٍ في تلك المسائل، فلم يوافقوا على عدالة جميع الصحابة، وبالتالي لم يؤمنوا بقدسيّة سيرة الصحابة؛ ولم يقبلوا موضوع الجبر، ولم يذهبوا إلى التصويب في الاجتهاد، بل كانوا من المخطّئة؛ أي يقوم المجتهد ببذل الوسع لاستنباط الحكم الشرعيّ، وقد يكون استنباطه مطابقًا للواقع أو مخالفًا له، فلا ضرورة لكونه مطابقًا له[3]. وبشأن تقدّم النقل على العقل، ثمّة أقوال مختلفة في الاجتهاد الأصولي، ستأتي الإشارة إليها في الصفحات القادمة.

أمّا الفقه السياسيّ لأهل السنّة، فمن اعتماده على المباني الكلاميّة للأشاعرة، أغضى بمرور الزمن عن شروطٍ من قبيل اشتراط كون الحاكم قرشيًّا وعالمًا وعادلًا، كما هُمّشت عناصر أخرى نحو: الشورى، أمر الحاكم بالمعروف ونهيه عن المنكر، صراحة اللهجة في النقد، ونصيحة الحكّام؛ بل صارت بيعة شخصٍ واحدٍ كافيةً لإضفاء الشرعيّة؛ وعلى هذا الأساس، ظهرت قراءة استبداديّة حتى في العناصر الشعبيّة للفقه السياسيّ[4].

وفي خاتمة البحث، نشير إلى رؤية **الشهيد الصدر** حول نقطةٍ محوريّةٍ في إشكاليّات المنهجيّة في دائرة الفقه؛ ألا وهي العقل، حيث ذهب إلى أنّ مكانة العقل في مباحث المنهجيّة وقعت موردًا للنزاع بين الشيعة وأهل السنّة من جهةٍ، وبين الشيعة أنفسهم من جهةٍ أخرى:

«إنّ هناك نزاعين وبحثين حول مشروعية استخدام الدلالة العقلية في مجال استنباط الأحكام الفقهية:

---

(1) انظر: داود فيرحي، دانش، **قدرت ومشروعيت در إسلام/ العلم والسلطة والمشروعية في الإسلام**: الصفحات ٢٢٩ إلى ٢٣٢.

(2) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ٢٤٦ إلى ٢٥٢.

(3) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ٣٠٣ إلى ٣٠٨.

(4) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ٢٥٢ إلى ٢٦٤.

أحدهما ـ النزاع بين الإمامية وغيرهم حول أنّ الدليل العقلي الظنّي كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة ونحو ذلك، الذي بنى جمهور العامّة على حجيته، هل يصحّ الاعتماد عليه أم لا؟ وقد أجمع الإمامية - تبعاً لأئمتهم - على عدم جواز التعويل على ذلك.

الثاني ـ نزاع بين الامامية أنفسهم في مشروعية استنباط الأحكام الشرعية عن الأدلة العقلية القطعية.وقد ذهب المشهور إلى صحّة ذلك، وذهب المحدّثون إلى عدم حجّيتها»[1].

النزاع بين الأصوليّين والأخباريّين

ساد التوحّد على مختلف حقول المعرفة الشيعيّة، ومنها حقل الفقه السياسيّ، إبّان حضور الأئمّة المعصومين صلوات اللّه عليهم؛ لكن ما إن غاب الإمام الثاني عشر عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف عن الأنظار، حتّى واجه الشيعة ذات المشكلة التي واجهها أهل السنّة عقب رحيل رسول اللّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، مع فارق أنّ النبي الكريم قد توفّي، بينما لم يمت الإمام المهدي عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف، وإنّما اختفي لاقتضاء المصلحة لذلك. مع العلم أنّ فترة الغيبة الصغرى لم تشهد مشكلةً على هذا الصعيد؛ لوجود أربعة سفراء، يربطون الشيعة بالإمام المهدي المنتظر عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف؛ ولكن، ما إن أعلن السفير الرابع عن انتهاء فترة الغيبة الصغرى، تبادر إلى أذهان الشيعة السؤال التالي: إلامَ يرجعون في «الحوادث الواقعة»؟

فما كان من الإمام المعصوم إلا أن ردّ على هذا السؤال، قائلًا: «**فأمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة اللّه عليهم**»[2]. وفي معرض شرح هذا الحديث، طُرحت أسئلة متعدّدة، منها: ما المقصود بـ «الحوادث الواقعة»؟ من هم رواة الحديث، وعلى من يطلق الراوي؟ أينبغي استخراج الردّ على «الحوادث الواقعة» من مفاد الأحاديث بأيّة طريقةٍ فُسّرت، أم أنّ المراد شيء آخر؟

وفي أعقاب بروز مثل تلك المسائل، نشأت لدى الشيعة في مطلع الغيبة الكبرى مدرستان كبيرتان: مدرسة بغداد (العقليّة) التي أسّسها وقادها عدد من كبار علماء الشيعة،

---

(١) السيد محمد باقر الصدر، **بحوث في علم الأصول**، تقرير: السيد محمود الهاشمي، ج ٤/ الصفحة ١١٩.

(٢) محمد بن الحسن الحرّ العاملي، **وسائل الشيعة**، تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي ومحمد الرازي، ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ١١، ح ٩.

من قبيل: **ابن أبي عقيل العماني**، **وابن الجنيد**، والشيخ **المفيد**، والسيد **المرتضى**، والشيخ **الطوسي**؛ ومدرسة قم (النقليّة) التي حظيت بدعم الشيخ **الصدوق**[1].

وفي الفترات اللاحقة، تطورت مدرسة بغداد على يد كوكبةٍ من الأعلام والفقهاء، نحو: **ابن إدريس**، **والمحقّق الحلي**، **والعلامة الحلي**، **والشهيد الأول**، والمحقّق **الكركي**، **والشهيد الثاني**، والمحقّق **السبزواري**، **والوحيد البهبهاني**، والشيخ **جعفر كاشف الغطاء**، والشيخ **الأنصاري**، **والآخوند الخراساني**، وآية اللّه **النائيني**، والامام **الخميني**[2]؛ بينما قام بعض العلماء الأخباريّين من قبيل: الملا **محمد أمين الاستر آبادي** في العصر الصفويّ، **والميرزا محمد الأخباري** في العصر القاجاري، بتوسيع نطاق مدرسة المحدّثين القمّيين، وترسيم حدودٍ جديدةٍ لها، بعيدةٍ عن المسلك الاجتهاديّ[3]. وفي نهاية المطاف، تمكّن التيار الأصوليّ والاجتهاديّ من التفوّق على خصمه التقليديّ في القرن الثالث عشر الهجري[4]؛ بيد أنّ ذلك لم يمنع من ظهور مجتهدين ينحون المنحى الأخباريّ في مقام الفتوى، وإن كانوا أصوليّين في مقام النظر[5].

ومن وجهة نظرٍ عامّة، ذهب بعض الباحثين إلى أنّ مردّ جميع موارد الاختلاف بين العلماء الأصوليّين والأخباريّين إلى مكانة ومنزلة «العقل» في الدين والشريعة[6]. إلا أنّ هذه

---

(١) أبو القاسم غرجي، **تاريخ فقه وفقها/ تاريخ الفقه والفقهاء**: الصفحات ١٢٤ إلى ١٣٦ (مدرسة قم أو جماعة المحدّثين) الصفحة ١٣٦- ١٧٥ (مدرسة بغداد أو جماعة المجتهدين). ومن أبرز علماء المدرسة القمية، يمكن الإشارة إلى: علي بن إبراهيم القمي، ابن قولويه، ابن بابويه القمي، الشيخ الصدوق.

(٢) محمد إبراهيم الجنّاتي، **ادوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب إسلامي / أدوار الاجتهاد بنظر المذاهب الإسلامية**.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ٣٠٧ إلى ٣٧١. ذهب آية اللّه جنّاتي إلى أنّ محمد أمين الأستر آبادي ليس هو المؤسّس للمسلك الأخباري، بل المؤسس الحقيقي لهذا المسلك هو أبو زوجته، محمد بن علي الأستر آبادي، المعروف بالميرزا (المتوفّى عام ١٠٢٨ هـ)، صاحب كتاب **منهج المقال** الرجالي. وقال البعض: إنّ مؤسس الأخبارية هو ابن أبي جمهور الأحسائي، المعاصر للمحقق الكركي؛ لأنّه انتهج هذا النهج في كتابه المعروف **عوالي اللآلي**. (انظر: إبراهيم جنّاتي، مصدر متقدّم: الصفحة ٣٧١).

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٩٣.

(٥) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٢٩.

(٦) داود فيرحي، دانش، **قدرت ومشروعيت در إسلام /العلم والسلطة والمشروعية في الإسلام**: الصفحة ٢٧٣؛ محمد إبراهيم جنّاتي، **ادوار اجتهاد/ أدوار الاجتهاد**؛ محمد إبراهيم جنّاتي، **روش هاي كلي استنباط در فقه** =

الرؤية كليّة إلى درجةٍ يمكن معها القول: إنّها لا تساعد على فهم الفوارق الجوهريّة بين هذين المسلكين؛ ومن هنا، سنحاول فيما يلي تسليط الضوء على أهمّ موارد النزاع بين الفريقين باختصار:

١- اختلاف وجهات النظر في أدوات استنباط الأحكام الشرعيّة:

يعتقد الأصوليّون أنّه يجب الإفادة من «أصول الفقه» كأداةٍ للكشف عن الحكم الشرعيّ؛ بينما لا يوافق الأخباريّون على ذلك، ذاهبين إلى أنّ «أصول الفقه» من العلوم البشريّة، فاستخدامها في استنباط الأحكام الشرعيّة يؤدّي إلى الضلال والانحراف. وبالنّظر إلى أهميّة هذا الخلاف، وأهميّة منظومة «أصول الفقه» باعتبارها منهجيّةً للفقه السياسيّ، بالإضافة إلى وجود بعض الاختلافات بين الأصوليّين أنفسهم فيما يرتبط بكيفيّة فهمهم لهذه المنظومة المنهجيّة، سنشير إلى بعض أبعاد تلك المنظومة[1].

إنّ أصول الفقه عبارة عن قواعد كليّة، لو استخرجت مصاديقها وطبّقت عليها لنتج لنا حكم فقهيّ كلّيّ؛ وكمثالٍ على ذلك، «دلالة الأمر على الوجوب» قاعدة أصوليّة؛ لأنّه لو كان لدينا مصداق لـ«الأمر» نحو إعطاء النفقة للزوجة والولد، وضممنا ذلك المصداق إلى هذه القاعدة، لخلصنا إلى حكمٍ كليٍّ؛ فنقول: «أُمرنا بإعطاء النفقة إلى الزوجة والولد»، و«كلّ ما أُمرنا به واجب» (إذ ثبت في أصول الفقه أنّ الأمر دالّ على الوجوب)؛ إذًا «إعطاء النفقة إلى الزوجة والولد واجبة»، وهذه النتيجة عبارة عن حكمٍ فقهيٍّ[2].

= **از منظر فقهاي إسلامي/ المناهج الكلية للاستنباط الفقهي من وجهة نظر فقهاء الإسلام**: الصفحات ٢٧ إلى ١٤٣.

(١) أهمّ النتاجات في مجال أصول الفقه عبارة عن:
السيد محمد باقر الصدر، **بحوث في علم الأصول**، تقرير: السيد محمود الهاشمي؛ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه، في مباحث الألفاظ والملازمات العقلية ومباحث الحجة والأصول العملية**، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري؛ الإمام روح الله الخميني، **تهذيب الأصول**، تقرير: جعفر السبحاني؛ مرتضى الأنصاري، **فرائد الأصول**؛ محمد كاظم الخراساني (الآخوند الخراساني)، **كفاية الأصول**؛ السيد أبو القاسم الخوئي، **محاضرات في أصول الفقه**، تقرير: محمد إسحق الفيّاض؛ علي رضا فيض، **مبادئ الفقه والأصول**؛ أبو القاسم غرجي، **تاريخ فقه وفقها/ تاريخ الفقه والفقهاء**. وقد بحث الكتاب الأخير مراحل تطوّر علم الأصول ضمن مراحل ثمانية، وأشار إلى آثار كلّ مرحلة من المراحل.

(٢) انظر: أبو القاسم غرجي، **تاريخ فقه وفقهاء/ تاريخ الفقه والفقهاء**: الصفحة ٣٠٠.

أمّا فيما يتعلق بموضوع ومسائل علم أصول الفقه، فقد جرى الحديث عن ذلك بشكلٍ مستفيضٍ في الكتب الأصوليّة؛ فذهب **الآخوند الخراساني**، العالم الأصوليّ الشهير، إلى أنّ موضوع علم الأصول كليّ يمكنه الانطباق على جميع موضوعات ومسائل علم الأصول، سواء كانت من الأدلّة الأربعة (الكتاب، السنّة، الإجماع، العقل) أم لم تكن. وعلى هذا الأساس، رغم عدم دخول مسألة خبر الواحد تحت مظلّة الأدلّة الأربعة؛ لكنّها تدخل في موضوع علم الأصول باعتبار أنّ موضوعها أصوليّ[1].

ولما لموضوع خبر الواحد من أهميّةٍ فائقةٍ، نشير فيما يلي إلى هذا الموضوع من بين المباحث الأصوليّة الكثيرة.

«الخبر» يطلق على الكلام المنقول عن الإمام المعصوم، ويقسّم تبعًا لحجّيته إلى قسمين: «خبر متواتر» و«خبر واحد»[2]. والخبر المتواتر هو ما لم يُحتمل فيه التواطؤ على الجعل لكثرة ناقليه؛ وبعبارةٍ أخرى: كثرة الناقلين للخبر ترشدنا إلى صحّة انتسابه إلى المعصوم وتلغي احتمال الوضع. وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حدّ التواتر.

علماء الأخباريّين يقبلون جميع الأحاديث المنقولة عن الأئمة المعصومين صلوات اللّه عليهم، أعمّ من كونها خبرًا واحدًا أو متواترًا؛ أمّا علماء الأصول فيقبلون الخبر المتواتر وفق ضوابط خاصّة، ويختلفون في قبول خبر الواحد؛ فبعض هؤلاء، كـ **السيد المرتضى**، **وابن البرّاج**، **وابن زُهرة**، **والطبرسي**، **وابن إدريس**، لا يقبلون حجّية خبر الواحد، ما يفضي إلى تقلّص دائرة شمول الأحكام الشرعيّة ودخول قسم كبير من مسائل الحياة في نطاق المباحات[3]. بينما ذهب أغلب علماء الأصول إلى تقسيم خبر الواحد إلى صحيح وحسن وموثّق وضعيف، وحجّية بعض أقسامه لو كان الراوي أو الرواة من الثقاة الذين يُطمأنّ بإخبارهم، وفقًا للأدلة الدالّة على حجّية خبر الواحد ضمن تلك الشروط[4].

---

(١) انظر: محمد كاظم الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**: الصفحات ٢٢ و٣٣٧.

(٢) انظر: محمد كاظم الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**: الصفحة ٣٣٧؛ محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**: الصفحة ٤٢٥. وللوقوف على تعريف تفصيلي لتلك المصطلحات، راجع: عيسى ولائي، **فرهنگ تشريحي اصطلاحات اصول / المعجم المفصل في اصطلاحات الأصول**.

(٣) انظر: محمد كاظم الآخوند الخراساني، **كفاية الأصول**: الصفحتان ٣٣٨ و٣٣٩.

(٤) انظر: محمد رضا المظفر، **أصول الفقه**: الصفحات ٤٢٨ إلى ٤٥٠؛ محمد كاظم الخراساني، **كفاية الأصول**: الصفحات ٣٣٩ إلى ٣٥٣.

٢- تباين الآراء في مصادر وأدلة الأحكام الشرعيّة:

لم يعوّل الأخباريّون المتشدّدون على مصدرٍ من المصادر المعرفيّة كدليلٍ للحكم الشرعيّ إلا أحاديث الأئمّة المعصومين؛ فهم يرون أنّ المخاطب بالقرآن الكريم هو النبيّ صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِوَسَلَّمَ والأئمة عليهم السلام فقط، ثمّ إنّ الناس غير مخاطبين من قبل النبيّ، بل هو يخاطب الأئمّة، وهم بدورهم يخاطبون الناس. بناءً على ذلك، وإن ترتّب على تلاوة القرآن ثواب عظيم وأجر جزيل، لكنّ التفسير غير المأثور للقرآن أمر غير مقبول من وجهة نظرهم؛ لذا فهم لا يجيزون التفسير غير الروائيّ. كما أنّه لا مكان للعقل في استنباط الأحكام الشرعيّة بنظرهم، بل يوصون باعتماد النقل في أصول الدين كذلك. ولا قيمة للاجماع أيضًا حسب رأيهم.

٣- اختلاف الآراء في حدود شمول الأحكام:

يرى الأخباريّون أنّ الأمور تُقسَم إلى ثلاثة أقسامٍ شرعيّةٍ: أ) الأمور واضحة الحرمة؛ ب) الأمور التي تُفهم منها الحلّية أو الوجوب بشكلٍ جليٍّ؛ ج) الأمور المبهمة أو المشتبهة. ومن اللازم الاجتناب عن القسم الثالث، حيث تجري فيها أصالة الاحتياط وأصالة المنع. ومن لوازم هذه النظريّة رفع اليد عن كافة الظواهر الحضاريّة الحديثة؛ بينما يذهب الأصوليّون إلى إمكان تقسيم الأمور إلى ثلاث طوائف: أ) ما هو حلال، والوجوب فيه واضح؛ ب) ما ثبتت فيه الحرمة؛ ج) الأمور المباحة. ومن الناحية الشرعيّة، تجري أصالة البراءة وأصالة الإباحة في جميع الموارد المشكوكة. وعلى هذا الأساس، تكون دائرة شمول الأحكام محدودةً، ونطاق حرّيّة الإنسان واسعًا؛ ومن هنا، تدخل المظاهر الحضاريّة في كل حقبةٍ زمنيّةٍ في دائرة الإباحة في حالة عدم كونها مغايرةً لأحكام الشريعة البيّنة.

٤- النزاع والجدل حول الاجتهاد والتقليد:

يعتقد الأخباريّون بحرمة الاجتهاد، وبالتالي، فهم لا يجيزون تقليد المراجع أيضًا؛ وعليه، يتبادر إلى الأذهان السؤال التالي: ما دور علماء الدين حسب رؤية الأخباريّين؟

يقسّم الأخباريّون الناس إلى فريقين: محدِّث ومستمع، والمستمع هو من لا يتمكن من التوصّل إلى تكليفه الشرعيّ من الأحاديث مباشرةً، فعليه الرجوع في ذلك إلى المحدِّث. ولا يخفي: أنّ الأخباريّين يذهبون إلى صحّة جميع الأحاديث المروية في الكتب الحديثيّة؛

وفي هذا الإطار، يفسّرون توقيع الإمام المهدي عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف بلزوم الرجوع في الحوادث الواقعة إلى رواة الحديث بأنّه يجب البحث عن الحوادث الواقعة في أحاديث المعصومين صلوات اللّه عليهم، فإن وجد فيها الجواب وجب العمل على طبقه؛ وإلا فيلزم الاجتناب والاحتياط.

وفي المقابل، يرى الأصوليّون أنّ الاجتهاد واجب كفائيّ؛ وانطلاقًا من أنّ المجتهدين مكلّفون باستنباط الأحكام الشرعيّة المناسبة للظروف الزمكانيّة والتطوّرات الداخليّة والخارجيّة المختلفة للموضوعات، يتوجّب على الناس تقليد المجتهد والفقيه الحيّ، و«التقليد» يعني رجوع الجاهل إلى العالم؛ وعليه، فوفقًا لرؤية المجتهدين الأصوليّين، يقع على عاتق المجتمع قيادة المجتمع سياسيًّا واجتماعيًّا، وإرشاد الناس في الحوادث الواقعة التي لا تخرج عن الإطار السياسيّ والاجتماعيّ.

٥- الاختلاف في مكانة العقل في العلوم البشريّة:

لا يرى الأخباريّون وجود مكانةٍ للعقل والمعارف البشريّة في دائرة الدّين والمعارف الدينيّة، فيعوّلون على الأخبار والأحاديث فقط. وعلى هذا الأساس، تُمنع بل تحرم جميع العلوم البشريّة التي لها دخل في عملية المعارف الدينيّة، من قبيل: أصول الفقه، الفلسفة، العرفان، المنطق، الرجال، وغيرها. بينما يذهب الأصوليون إلى شرعية جميع تلك العلوم، وإمكان الاستعانة بالعقل، بل إنّ أصول الدين، بوصفها جزءًا من المعارف الدينيّة، لاتقبل التقليد، يجب أن تحصل عن طريق البحث والتعقّل. كما يعتقد الأصوليّون بإمكان الإفادة من العقل في كشف ملاكات الأحكام غير العباديّة، ويتسنّى للعقل أيضًا أن يكون مفيدًا ومؤثّرًا في استنباط الأحكام الشرعيّة، وبخاصّةٍ الأحكام الشرعيّة غير العباديّة، وذلك عن طريق المستقلّات العقليّة وغير المستقلّات العقليّة.

وفي نهاية المطاف، يمكن أن نخلص من مباحث هذا الفصل إلى ما يلي:

١. منهجيّة الفقه السياسيّ الشيعيّ ذات هويّةٍ تاريخيّةٍ، يمكن أن تتجلّى في الصراعات الكلاميّة والفقهيّة بين التشيّع والتسنّن، والنزاعات المنهجيّة بين الأصوليّين والاخباريّين داخل المذهب الشيعيّ نفسه، والخلافات بشأن الفقه الولائيّ (الحكوميّ) والفقه الفرديّ داخل دائرة المجتهدين.

٢. إشكاليّات الفقه السياسيّ بين الشيعة وأهل السنّة ناشئة من رؤية كلّ فريقٍ منهم لفلسفة ختم النبوّة؛ فالشيعة يؤكدون على أنّ فلسفة ختم النبوّة تتلخّص في مواصلة القيادة الإلهيّة في الإمامة المنصوصة والمعصومة؛ فيما يعزو أهل السنّة فلسفة ختم النيوة إلى رشد البشر وتكاملهم وعدم حاجتهم إلى وحيٍ جديدٍ. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ غلبة المذهب الأشعريّ على فقه وكلام أهل السنّة أدّى بطبيعة الحال إلى أن يتّسم الفقه السياسيّ لهم ببعض المزايا، كتقدّم النقل على العقل، والجبر في التعاليم الدينيّة، والتصويب، وعدالة الصحابة؛ في حين يقف الفقه السياسيّ للشيعة على طرف النقيضٍ من ذلك في بعض الموارد.

٣. أسفر الصراع الأخباريّ ـ الأصوليّ وتفوّق الأصوليّين على أندادهم عن تأثيرٍ كبيرٍ على جملة من المواضيع وتغليبها على غيرها، منها: القيادة السياسيّة للفقهاء في عصر الغيبة، إمكان استمرار الحكومة الشيعيّة المشروعة في زمن الغيبة، وجوب تقليد المجتهد الحيّ، التمسّك بالعقل باعتباره دليلًا شرعيًّا ومنهجًا لفهم المصادر الشرعيّة (الكتاب والسنّة)، والأهمّ من ذلك كلّه، التأثير على دور الزمان والمكان في إحداث تحوّلٍ في موضوعات الأحكام أو ملاكاتها.

الفصل الحادي عشر

المحقّق الكركي، الفكر والأداء السياسيّ

الحياة والعمل السياسيّ[1]

ولد **نور الدين علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي** المعروف بـ«المحقّق الثاني» و«خاتم المجتهدين» في منطقة جبل عامل[2] (٨٧٠- ٩٤٠ هـ)[3].

درس في الحوزات الشيعيّة في جبل عامل، فتأثّر بالمدرسة الفكريّة للشهيد الأول (م ٧٨٦ هـ) القائمة على المنهج الأصوليّ والاجتهاديّ والّتي تؤكّد على صلاحيّات الفقيه. حصل **الكركي** عام ٩٠٩ ه على إجازةٍ في الاجتهاد من أستاذه **علي بن هلال الجزائري**[4]، ثمّ هاجر العراق، وأصبح من كبار المجتهدين في النجف. ولما اعتلى **الشاه إسماعيل الصفوي** الحكم في إيران، وأعلن التشيع مذهبًا رسميًّا فيها، رحّب **الكركي** بهذا المشروع. وفي عام ٩١٤ ه دعا الحاكم الصفويّ علماء الشيعة في العراق وجبل عامل للسفر إلى إيران لنشر التشيّع فيها[5]. وخصّص **الشاه إسماعيل** لـ**الكركي** مبلغ سبعين ألف دينار في العام لينفقها على الحوزات الشيعيّة[6]. فما كان منه إلا أن لبّى دعوة الشاه بعد عامين وسافر إلى إيران.

---

(١) لمعرفة المزيد عن سيرة حياة المحقّق الكركي، انظر: السيد محمد علي حسيني زادة، **انديشه سياسي محقّق كركي/ الفكر السياسي للمحقّق الكركي**.

(٢) حسن بيك روملو، **أحسن التواريخ** (فارسي): الصفحة ٣٣١.

(٣) العلامة الخوانساري، **روضات الجنّات**: ج ٤، الصفحة ٣٦٨.

(٤) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**: ج ١٠٥، الصفحة ٢٨.

(٥) السيد محمد علي حسيني زادة، مصدر متقدم: الصفحة ٦٦.

(٦) الميرزا عبد اللّه الأفندي، **رياض العلماء**: الصفحة ٤٤٨.

وأبرز ما قام به **الكركي** في إيران يتمثّل بترسيخ الركائز النظريّة للتشيّع في الدولة الصفويّة الفتيّة، وتشييد حوزاتٍ علميّةٍ خاصّةً في أصفهان وقزوين وكاشان، وإعداد تلامذةٍ أخذوا على عاتقهم الترويج للعلوم الدينيّة في أوساط الشعب الإيرانيّ[1].

وقد أدّى تشميره عن سواعد الجدّ في المسائل السياسيّة في عصره إلى انتعاش الفقه السياسيّ الذي لم يحظَ باهتمامٍ يُذكر من العلماء الذين سبقوه. فعنايته الكبيرة بالمستجدّات السياسيّة لعصره في غاية الوضوح في رسالتيْ **صلاة الجمعة** و**نفحات اللاهوت**، والأهمّ من ذلك في كتاب **جامع المقاصد**. وفي بداية رسالة **نفحات اللاهوت**، أشاد بالدولة الصفويّة الفتيّة، مؤكّدًا على أنّ هدفه من تأليف هذه الرسالة هو خدمة الحكومة الصفويّة[2]. وتأتي هذه الرسالة في إطار الدفاع عن السياسة المذهبيّة للصفويّين.

طاف المحقّق **الكركي** على كثيرٍ من المدن الإيرانيّة في عهد **الشاه إسماعيل الصفوي**، وأشرف على معظم الأعمال الشرعيّة، إلى جانب اشتغاله بالتدريس[3]. لكنّه ما لبث أن عاد إلى النجف في مطلع العقد الثاني من القرن العاشر، بعد زهاء خمسة أعوامٍ من الإقامة في إيران[4].

ولعلّ سبب رحلته من إيران إلى النجف يعود إلى منافسة القزلباش (الوحدات الخاصّة من الجيش من مرتدي العمامة الحمراء) للعلماء؛ ذلك أنّ تعزيز موقع العلماء في البلاط يأتي على حساب انحسار دور القزلباش، حتى أنّ ذلك العداء طفا إلى السطح في عهد **الشاه إسماعيل**، لما قتل أمير القزلباش في خراسان الأمير **محمد يوسف**، صدر تلك المنطقة[5]. ومن المسلّم به أنّ **الكركي كان** أقلّ حصانةً منه لعدم كونه إيرانيًّا.

في تلك الفترة، زاول المحقّق **الكركي** عمليّة البحث والتأليف، فشرع إذ ذاك بتدوين

---

(١) الميرزا عبد الله الأفندي، **تعليقة أمل الآمل**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الأشكوري: الصفحة ٢٩٤. وذكر الميرزا الأفندي أنّ المجتهدين الذين تخرّجوا على يد الكركي بلغوا ٤٠٠ شخص.

(٢) انظر: **نفحات اللاهوت**، تحقيق: محمد هادي الأميني: الصفحة ٣٩.

(٣) انظر: يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**: الصفحة ١٥٢.

(٤) السيد محمد علي حسيني زادة، مصدر متقدم: الصفحة ٦٨.

(٥) أمير محمود خواند مير، **تاريخ شاه اسماعيل وشاه تهماسب/ تاريخ الشاه إسماعيل والشاه طهماسب**، تصحيح: إحسان إشراقي ومحمد تقي إمامي: الصفحة ١٠٧.

أعظم أعماله العلميّة؛ أي كتاب **جامع المقاصد**، وإن أعاقه العمل السياسيّ المجدّد في عهد الشاه **طهماسب** عن إتمام هذا الكتاب. ورغم أنّ **الكركي** غادر إيران في تلك الحقبة؛ إلا أنّه لم يُعثر في آثاره العلميّة على امتعاظٍ أو تذمّرٍ صريحٍ من الحكومة الصفوية، بل وأهدى كتابه «جامع المقاصد» إلى الحاكم الصفويّ[1].

وفي عام ٩٣٥ ه، وفي أثناء رحلة الشاه **إسماعيل** إلى العراق على ما يبدو، عاد المحقّق **الكركي** إلى إيران مرّةً أخرى، بعد أن لقي احترامًا كبيرًا في العراق. وأمّا مقدار احترام وتقدير الحاكم الصفويّ له فيمكن معرفته من خلال الألقاب التي استخدمها للتعبير عنه في كتابٍ لوقف نهرٍ من ماء الفرات. وعلاوةً على ذلك، قام الشاه خلال سفره إلى العراق بتوجيه دعوةٍ إلى المحقّق ليقدم إلى إيران عبر فرمان (حكمٍ) تاريخيٍّ هامٍّ، ورد ذكره في الباب الثالث من هذا الكتاب.

وقد أثنى الباحث الإيرانيّ المعاصر للمحقّق **الكركي**، **حسن بيك روملو** عليه، فقال: «لم يسعَ أحد بعد **الخواجة نصير الدين الطوسي** مثل ما سعى الشيخ **علي الكركي** هذا، في إعلاء أعلام المذهب الجعفري، وترويج دين الحقّ الاثني عشري»[2].

لكنّ إقامة المحقّق **الكركي** في إيران لم تدم طويلًا هذه المرّة أيضًا، إذ كان قد سئم الحسد والخصومة، تاركًا البلاط الملكيّ، شادًّا رحاله إلى العراق مجدّدًا، ووافق الشاه **طهماسب** على ذهابه إلى **العراق**[3]. إلا أنّه حاول بعد أمدٍ دعوته إلى إيران؛ لذا أقلع عن جميع النواهي، وأحجم عن شرب الخمر الذي كان يعدّ من العادات الراسخة في البلاط الصفويّ وكبار مسؤولي الجيش، وأصدر أوامر مؤكّدة للمنع من ارتكاب المحرّمات، ووسّع من نطاق صلاحيات المحقّق **الكركي**، ودعاه إلى القدوم إلى إيران بصورةٍ رسميةٍ ضمن حكمٍ طويلٍ عام ٩٣٩ ه . وشدّد في هذا الفرمان على جملة من الأمور، منها:

١- الترويج للتشيع والتمهيد لظهور الإمام المهدي المنتظر (عجّل اللّه تعالى فرجه

---

(١) انظر: المحقّق الكركي، **جامع المقاصد**: ج ١، الصفحة ٢٥.

(٢) **أحسن التواريخ**: الصفحة ٣٤٩.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٣٣٤؛ السيد محمد علي حسيني زادة، مصدر متقدم: الصفحة ٧٣.

الشريف) هو الهدف الرئيسي للدولة الصفويّة.

٢- لا يتحقّق هذا الهدف إلا بمتابعة علماء الدين.

٣- المحقّق **الكركي** في تلك الحقبة من أكبر علماء التشيّع ونائب لإمام الزمان.

٤- أمر الحاكم فيه المسؤولين قائلًا:

«على السادة العظام والأكابر والأشراف والأمراء والوزراء وسائر أركان الدولة اعتبار **الكركي** قدوةً وقائداً لهم، وإطاعته في جميع الأمور، والائتمار بأوامره والانتهاء عن نواهيه، واعتبار أمره نافذاً في عزل ونصب المتصدّين للأمور الشرعية في الممالك المحروسة والعساكر المنصورة؛ فلا حاجة في مسألة العزل والنصب إلى سندٍ آخر غير قوله، ولا ينبغي أن يعيّنوا أحداً ممن عزلهم الشيخ ما لم يقم بتعيينه بنفسه»[١].

٥- يجب على الحكّام الّذين يلقونه في مسار وروده إلى إيران أن يبدوا له منتهى الاحترام والأدب، وأن يبادروا إلى استقباله، ولا يطلبوا من الشيخ الشخوص لاستقبالهم.

٦- يرتبط جزء من الحكم المشار إليه بمنح الشيخ امتيازاتٍ ماليّة[٢].

صدر هذا الحكم في السادس عشر من ذي الحجة عام ٩٣٩ ه، وليس له مثيل في التاريخ السياسيّ لإيران.

ولا يخفي أنّ ورود **الكركي** إلى إيران بكلّ هذه الصلاحيّات والاختيارات كان من شأنه أن يمثّل نقطة تحوّلٍ عظيمةٍ في تاريخ إيران والتشيّع على حدٍّ سواءٍ؛ إلا أنّه بعد عامٍ من تلك الدعوة، وفيما كان يهمّ بإعداد عدّة السفر حسب الظاهر، التحق بالرفيق الأعلى. وذهب والد الشيخ **البهائي** إلى أنه مات مسمومًا، حيث دُسّ له السمّ من قبل بعض كبار رجالات الدولة ممّن يضرّ بهم مجيء المحقّق إلى إيران. ويُستشفّ أيضًا من إحدى رسائل **مير داماد**، حفيد المحقّق **الكركي**، إلى الشاه **عباس الصفوي** أنّه مات شهيدًا.

---

(١) الميرزا عبد الله الأفندي، **رياض العلماء**: ج ٣، الصفحة ٤٥٦.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه؛ ج ٣، الصفحات ٤٥٥ إلى ٤٦٠.

ويستفاد من تنقّل **الكركي** من وإلى إيران أنّه لم يكن مستعدًّا للتعاون مع الحكومة الصفويّة مهما كلّفه ذلك من ثمنٍ، بل تنكّر لها وعزف عن التعاون معها حيثما رأى نفسه مقيّدًا، وإن كانت المصلحة تقتضي آنذاك عدم الإفصاح عن خلافٍ صريحٍ مع الحكومة الصفويّة. والنقطة الملفتة للنظر والحريّة بالتأمّل هي أنّه رغم صدور الأمر الملكيّ الذي يمنحه مزيدًا من الصلاحيّات، لم يسارع للذهاب إلى إيران، بل صبر عامًا كاملًا، وربما لم يكن ليسافر إلى إيران أبدًا فيما لو بقي على قيد الحياة[1].

ومن أشدّ خصوم المحقّق **الكركي** الشيخ **إبراهيم القطيفي**، العالم الشهير إذ ذاك؛ فبعد أن تتلمذ على يد المحقّق **الكركي**[2]، صار من ألدّ أعدائه ومناوئيه، حتى خصّص معظم تأليفاته للردّ على أقوال ونظريّات أستاذه، فأشار في مقدمة «الرسالة الحائرية» إلى موارد مخالفته للشيخ **الكركي**، وأهمّ المواضيع التي يخالف فيها المحقّق عبارة عن مسألة الخراج وعطايا السلطان وصلاة الجمعة. ففي حين أجاز **الكركي** دفع الخراج إلى حكّام الجور، وأحلّ أخذ الجوائز والعطايا منهم التي تؤخذ أساسًا من أموال الخراج، وعمل بهذا الأمر؛ حرّم **القطيفي** تلك الأمور، ورفض التعامل بها. ويبدو أنّه لم يكن يؤمن بجواز التعاون مع الحكومة؛ لذا ذمّ ارتباط المحقّق **الكركي** بالبلاط الملكيّ، ذاهبًا إلى أنّه من باب حبّ الدنيا.

وبرغم ذلك، كانت الآثار العلميّة للمحقّق **الكركي** أكثر عمقًا وأقوى استدلالًا من غريمه **القطيفي**. وقد تكون الروح الأخباريّة السائدة في البحرين، موطن **القطيفي**، لا تطيق إبداعات **الكركي** واجتهاداته ، بل قد يكون مردّ خلاف **القطيفي** مع **الكركي** إلى التأثّر بالأجواء الأخباريّة التي كان يعيشها[3]. ولم يقتصر الأمر على ذلك الرجل، فقد برز بعض العلماء الآخرين من الإيرانيين وغير الإيرانيين الذين خالفوا المحقّق الثاني[4].

الطائفة الثانية من مناهضي المحقّق **الكركي** هم قادة الجيش، أو ما يسمّى «القزلباش»؛

---

(١) انظر: السيد محمد علي حسيني زادة، مصدر متقدم: الصفحة ٧٤.

(٢) انظر: يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**: الصفحة ١٦٠؛ السيد محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنّات**: ج ١، ص ٢٥.

(٣) انظر: جعفر المهاجر، **الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي**: الصفحة ١٢٨.

(٤) انظر: السيد محمد علي حسيني زادة، مصدر متقدم: الصفحتان ٧٦ إلى ٧٧.

إذ كانوا ينظرون إلى العلماء بعين الأنداد والخصوم السياسيّين، فمن الطبيعيّ حينئذٍ أن يُبدوا مزيدًا من الخلاف مع شخصٍ كالمحقّق الثاني، لما أُعطي من صلاحياتٍ واسعةٍ وجاهٍ عريضٍ في الحكومة الصفويّة[1].

وكيفما كان، فقد تميّزت المدرسة الفقهيّة للمحقّق **الكركي** عن المدارس السابقة لها من ناحيتين: الأولى، تمكّنه من ترسيخ المباني الفقهيّة بقدرته العلميّة الفائقة، فأبرز معالم فقه المحقّق **الكركي** استدلالاته القويّة في كلّ بحثٍ من البحوث، حيث طرح براهين النظريّات المخالفة بصورةٍ دقيقةٍ وعميقةٍ من جهةٍ، وفرض رأيه بقوة الاستدلال في الموارد التي تعرّض لها من جهةٍ أخرى. والثانية، تناوله لجملةٍ من المسائل التي أوجدها التغيّر في نظام الحكومة ووصول الشيعة إلى سُدّة الحكم في إيران، وذلك من قبيل: حدود دائرة صلاحيّات الفقيه، صلاة الجمعة، الخراج والمقاسمة؛ حيث لم تكن تلك المسائل تحتلّ مكانةً هامّةً في الفقه، لعدم الابتلاء بها أو قلّة ذلك، بينما غدت من المسائل المهمّة في ذلك العصر. وقد بحث **الكركي** تلك المسائل بالتفصيل في مصنّفاته الفقهيّة، بل وكتب في بعضها أيضًا رسائل مستقلّة.

إلى ذلك، تأثّر عدد كبير من فقهاء الشيعة، بعد المحقّق **الكركي** وحتى نهاية العصر الصفويّ، بنهجه الفقهيّ، حيث وجدوا مجموعةً حقوقيّةً عميقةً ومتينةً، مشفوعةً باستدلالاتٍ قويّةٍ. ومن أبرز تلامذة المدرسة الفقهيّة له: **الفاضل الهندي، حسين الخوانساري، جمال الخوانساري، سلطان العلماء، الشيخ البهائي، حسين عبد الصمد**، والد **الشيخ البهائي، مير داماد**[2].

الفكر السياسيّ للمحقّق الكركي

بحث المحقّق **الكركي** في «بحث صلاة الجمعة» بصورةٍ وافيةٍ موضوع الفقيه الجامع للشرائط ومناصبه وصلاحياته في عصر الغيبة، حيث تطرّق إلى ذلك في كتاب **جامع المقاصد**[3]، باحثًا حكم إقامتها في عصر الغيبة، وذاكرًا شروطها التي منها «حضور السلطان العادل أو من يأمره».

---

(١) انظر: السيد محمد علي حسيني زادة، مصدر متقدم: الصفحات ٧٧ إلى ٨٠.

(٢) حسين مدرسي طباطبائي، **زمين درفقه إسلامي/ الأرض في الفقه الإسلامي**: ج ١، الصفحة ٦٦.

(٣) **جامع المقاصد**: ج ٢، الصفحة ٣٦٥ فصاعدًا.

فبعد أن أشار إلى آراء **السيد المرتضى وسلار وابن إدريس** الذين خالفوا في إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة، ناقش أدلّتهم على ذلك؛ حيث استدلّوا بأنّ من شرط انعقاد الجمعة الإمام، أو من نصبه الإمام للصلاة، وهو منتفٍ، فتنتفي الصلاة.

لكنّ المحقّق **الكركي** ردّ عليهم ببطلان انتفاء الشرط، فإنّ الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى منصوب من قبل الإمام؛ ولهذا تمضي أحكامه، وتجب مساعدته على إقامة الحدود، والقضاء بين الناس. ثمّ قال: «لا يقال: الفقيه منصوب للحكم والافتاء، والصلاة أمر خارج عنهما. لأننا نقول: هذا في غاية السقوط؛ لأنّ الفقيه منصوب من قبلهم: حاكماً كما نطقت به الأخبار»[1].

فحينئذٍ أثبت **الكركي** جواز إقامة صلاة الجمعة ـ التي تعدّ أمراً سياسياً ـ يكون من ناحيةٍ عمليةٍ قد وسّع من صلاحيات الفقيه لتتجاوز الفتوى والحكم، وأشار إلى كون الفقيه منصوباً كحاكمٍ من قبل الأئمة:.

والكتاب الآخر الذي تعرّض فيه المحقّق الثاني لطرح نظريّة ولاية الفقيه هو **رسالة صلاة الجمعة**. فقال فيها:

«اتفق أصحابنا رضوان اللّه عليهم على أنّ الفقيه العدل الامامي الجامع لشرائط الفتوى، المعبّر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى صلوات اللّه وسلامه عليهم في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل، وربما استثنى الأصحاب القتل والحدود مطلقاً، فيجب التحاكم إليه، والانقياد إلى حكمه، وله أن يبيع مال الممتنع من أداء الحقّ إن احتيج إليه، ويلي أموال الغياب والأطفال والسفهاء والمفلسين، ويتصرّف على المحجور عليهم، إلى آخر ما يثبت للحاكم المنصوب من قبل الامام. والأصل فيه ما رواه الشيخ في التهذيب بإسنادٍ إلى عمر بن حنظلة، عن مولانا الصادق جعفر بن محمد ... والمقصود من هذا الحديث هنا: أنّ الفقيه الموصوف بالأوصاف المعيّنة، منصوب من قبل أئمتنا:، نائب عنهم في جميع ما للنيابة فيه مدخل، بمقتضى قوله: «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»، وهذه استنابة على وجهٍ كلّيٍّ»[2].

---

(١) **جامع المقاصد**: الصفحة ٣٧٥.

(٢) **رسائل المحقّق الكركي**، تحقيق: محمد الحسون: ج ١، الصفحتان ١٤٢ و١٤٣.

وعمدة ما استند إليه المحقّق **الكركي** في بحث ولاية الفقيه ـ عدا الإجماع في غير القتل والحدود ـ الروايات المأثورة عن الأئمّة: التي يستند عليها القائلين بولاية الفقيه عمومًا.

وكذا في حاشيته على الشرائع، الكتاب غير المطبوع، فلدى شرحه لرأي المحقّق **الحلّيّ** في وجوب رجوع الشيعة عند اختلافهم إلى الفقهاء العدول من الشيعة، أورد مستنداتٍ روائيّةً مفصّلةً في هذا الخصوص، على رأسها مقبولة **عمر بن حنظلة**.

وذهب المحقّق **الكركي** إلى أنّ النيابة التي شُرّعت للفقهاء في هذه الرواية عامة، تصدق على جميع موارد النيابة، ولا تختصّ بزمنٍ دون زمنٍ[1].

الرواية الأخرى التي اعتمد عليها المحقّق **الكركي** رواية أبي خديجة، قال: قال أبو عبد اللّه، جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «**إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجلٍ منكم يعلم شيئاً من قضايانا [قضائنا]، فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه**».

واستدلّ بروايةٍ أخرى، عن عمر بن حنظلة أيضًا، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دينٍ أو ميراثٍ، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة، أيحلّ ذلك؟ قال: من تحاكم إليهم في حقٍّ أو باطلٍ فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتًا، وإن كان حقًّا ثابتًا له؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر اللّه أن يكفر به. بيد أنه يرى أنّ الروايات الأخيرة تُشعر فقط بحرمة الرجوع إلى قضاة وسلاطين الجور[2].

وفي أواخر رسالة **صلاة الجمعة**، ذكر الكركي ثلاثة عشر شرطًا للفقيه النائب عن الإمام في عصر الغيبة، ملخّصها: «الإيمان؛ العدالة؛ العلم بالكتاب؛ العلم بالسنّة، لا على معنى أن يعلم الجميع، بل لابدّ منه في درك الأحكام، ولا يشترط حفظ ذلك، بل أهليّة التصرّف، بحيث اذا راجع أصلًا معتمدًا أمكنه الوقوف على ما هو بصدده. العلم بالإجماع؛ لأنّه أحد المدارك، وللتحرز من الفتوى بخلافه. العلم بالقواعد الكلاميّة التي تستمدّ منها الأصول والأحكام. العلم بشرائط الحدّ والبرهان؛ لامتناع الاستدلال من دونه. العلم باللغة والنحو والصرف، لا بالجميع،

---

(١) **رسائل المحقّق الكركي**، تحقيق: محمد الحسون: الصفحة ١٦٨.

(٢) المصدر السابق.

بل المحتاج إليه على وجه يقتدر على التصرّف اذا راجع. العلم بالناسخ والمنسوخ وأحكامهما، وكذا أحكام الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والبيان، والعلم بمقتضى اللفظ شرعًا وعرفًا ولغةً، ونحو ذلك ممّا يتوقف عليه فهم الخطاب، ككون المراد مقتضى اللفظ إن تجرّد عن القرينة، وما دلّت عليه على تقدير وجودها. العلم بأحوال التعارض والترجيح. العلم بالجرح والتعديل وأحوال الرواة. وأن تكون له نفس قدسيّة وملكة نفسانيّة، يقتدر معها على اقتناص الفروع من الأصول، وردّ الجزئيّات إلى قواعدها، وتقوية القويّ، وتضعيف الضعيف، والترجيح في موضع التعارض. وأن يكون حافظًا، بحيث لا يغلب عليه النسيان»[1].

واشترط تمكّن الفقيه لنفاذ أمره[2]. وأكّد على أنّ دائرة اختصاص الفقيه من وجهة نظره عبارة عن: الحكم بين الناس مع الأمن على نفسه والشيعة من الظالمين[3]، استلام وقسمة الزكاة والخمس والخراج[4]، الإفتاء، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإجراء الحدود. ونحاول فيما يلي تسليط الضوء بإجمالٍ على الموردين الأخيرين:

تناول العلامة **الحلّيّ** في كتاب «قواعد الأحكام» المسائل المتّصلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في محاور أربعة: ١- حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأقسامه؛ ٢- شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ٣- مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ٤- إقامة الحدود التي طُرحت بمناسبة المحور الثالث.

في المحور الأول، ذهب المحقّق **الكركي** في تعليقه على كتاب «قواعد الأحكام» إلى الوجوب العينيّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾[5]، فقال:

---

(١) **رسائل المحقّق الكركي**، تحقيق: محمد الحسون: الصفحتان ١٦٨ إلى ١٧٠.

(٢) **حاشية على الشرائع**: الصفحة ١٦٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الخراج من جملة المسائل التي دار حولها جدل كثير في تلك البرهة. انظر: **الخراجيات**، مؤسسة النشر الإسلامي (الحاوي على الرسائل الخراجية للمحقق الكركي، والقطيفي، والشيباني، والمقدس الأردبيلي)؛ السيد محمد علي حسيني زادة، مصدر متقدم: الصفحات ١٠١ إلى ١١٧؛ حسين مدرسي طباطبائي، مصدر متقدم.

(٥) سورة **الأعراف**، الآية ١٩٩.

«بل الأصحّ أنّ الوجوب عيني؛ لظاهر ﴿وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ﴾ وغير ذلك، ولا محذور؛ لأنّ الواجب على الجميع المبادرة إلى الأمر والنهي، ولا يكفي بعض عن بعض، فلو تخلّف بعض كان آثماً، وإن حصل المطلوب بالبعض الآخر. ولا كذلك الوجوب الكفائي، وليس المراد أنه بعد التأثير يبقى وجوب الأمر والنهي على الباقين»[1].

وفي المحور الثاني، ذكر العلامة **الحلّيّ** أربعة شروط لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال:

١- علم الآمر والناهي بوجه الفعل، لئلا يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف. وذهب المحقّق **الكركي** إلى أنّ هذا الشرط شرط للواجب لا للوجوب[2]، فقال:

من علم أنّ زيداً قد صدر منه منكر، وترك معروفاً في الجملة بنحو شهادة عدلين، ولا يعلم المعروف والمنكر، يتعلق به وجوب الأمر والنهي، ويجب تعلّم ما يصحّ معه الأمر والنهي[3].

٢- تجويز التأثير، فلو عرف عدم المطاوعة سقط.

٣- إصرار المأمور، والمنهيّ على ما يستحقّ بسببه أحدهما، فلو ظهر الإقلاع سقط.

٤- انتفاء المفسدة عن الآمر والناهي، فلو ظن ضررًا في نفسه، أو ماله، أو بعض المؤمنين سقط الوجوب.

وفي المحور الثالث، ذُكرت ثلاث مراتب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقال الماتن (العلامة الحلّيّ):

«فيجبان بالقلب مطلقاً، وأقله اعتقاد وجوب تركه، وتحريم ما يفعله، وعدم الرضا به ... وباللسان بأن يعرف عدم الاكتفاء بذلك فيأمره نطقاً، وينهاه كذلك بالأيسر من القول فالأيسر

---

(١) المحقّق الكركي، **جامع المقاصد**: ج ٣، الصفحة ٤٨٥.

(٢) شرط الوجوب من مقومات الوجوب، فلا يتحقّق الوجوب بدونه؛ لذا ليس من الواجب تحصيله خلافًا لشرط الواجب؛ إذ هو شرط لتحقّق الواجب بعد ثبوت الوجوب له؛ لذا يجب تحصيله من باب المقدمة. انظر: حسيني زادة، مصدر متقدم: الصفحة ٩٦.

(٣) **جامع المقاصد**: ج ٣، الصفحة ٤٨٦.

متدرّجاً، مع عدم القبول إلى الأخشن منه. وباليد مع الحاجة بنوعٍ من الضرب والإهانة؛ فلو افتقر إلى الجراح، أو القتل ففي الوجوب مطلقاً أو بإذن الإمام قولان»[1]. رجّح المحقّق **الكركي** الثاني منهما قائلاً: «**وهو الأصحّ؛ لما يخشى من ثوران الفتنة**»[2]. مضيفاً: «**فعلى هذا، هل يجوز** للفقيه الجامع للشرائط أن يتولاه في زمان الغيبة؟ ينبغي بناؤه على جواز إقامة الحدود»[3].

وفي المحور الرابع الذي ذُكر بمناسبة التعرّض إلى المرتبة الثالثة من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الجرح أو القتل)، طُرح التساؤل التالي: لو وُلّي شخص من قبل السلطان الجائر، وكان عالمًا بتمكّنه من إقامة العدل ووضع الأشياء في مظانّها، فهل بوسعه إقامة الحدود الإلهيّة بنيّة كونه نائبًا للسلطان العادل أو الإمام المعصوم؟

ذهب المحقّق **الكركي** إلى جواز إقامة الحدود في هذه الحالة بالنسبة للفقيه الواجد للشرائط فقط[4].

ويستشفّ من هذه الفتوى وممّا صرّح به لاحقًا، أنّه يرى بطلان وعدم شرعيّة جميع الأحكام الصادرة بشأن حدود القضاء من قبل سلاطين الجور أو عمّالهم الذين لا يمتّون إلى الفقهاء بصلةٍ؛ لذا ما إن سنحت له الفرصة وتهيّأت له الإمكانيات اللازمة لإصلاح الوضع القائم آنذاك، حتى بادر بنفسه إلى تعيين القضاة في النواحي المختلفة؛ ومن هنا، كان تعيين ونصب القضاة في العصر الصفويّ يتمّ على يد رجال الدين لا السلطان أو عمّاله.

كما يرى الكركي أنّ من شرائط إقامة الحدود القدرة على إقامتها بشكلٍ صحيحٍ، وتوفير الأمن من قبل الحكومة، وعدم وجود مفسدةٍ اجتماعيّة[5].

والقضيّة الأخرى هي أنّ إجراء الحدود وتنفيذ الأحكام من شأن الفقهاء الواجدين

---

(١) **جامع المقاصد**: ج ٣، الصفحتان ٤٨٧ و٤٨٨.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٨٨.

(٣) المصدر السابق؛ **حاشية على الشرائع**: الصفحة ١٦٢.

(٤) انظر: **جامع المقاصد**: ج ٣، الصفحة ٤٨٩.

(٥) انظر: **حاشية على الشرائع**: الصفحة ١٦٢. ولبحث مختلف الزوايا لهذه المسألة، راجع: السيد محمد علي حسيني زاده، مصدر متقدم: الصفحات ٩٨ إلى ١٠١.

لشرائط الإفتاء فقط، وتلك الشرائط عبارة عن: الإيمان، العلم، التقوى، العدالة، القدرة على استنباط الأحكام.

الفصل الثاني عشر

المحقّق الأردبيلي، الفكر والأداء السياسيّ

الحياة والعمل السياسيّ

أحمد بن محمد الأردبيلي (المتوفي عام ٩٩٣ هـ)[١] المشهور بـ «المقدّس الأردبيلي» و«المحقّق الأردبيلي» واحد من أبرز الفقهاء الإيرانيّين الذين خلّفوا وراءهم آثارًا علميّة متعدّدة، من أهمّها كتاب «مجمع الفائدة والبرهان».

تجنّب **الأردبيلي** من حيث السلوك السياسيّ إقامة علاقة مع الحكّام الصفويّين؛ لكنّ ذلك لا يعني مناهضتهم بقدر ما هو سعي لصيانة الدين والحفاظ على استقلال المذهب الشيعيّ. ولفهم رؤيته السياسيّة وتوجهاته في هذا المجال، نورد مقطعين من كلامه في كتابَين مختلفَين، ففيما يرتبط بلزوم تجنّب الظالمين، قال **المحقّق الأردبيلي**:

«من المعلوم أنّ الملوك يمارسون قمّة الظلم، ورغم ذلك فإنّ الناس يختلفون إليهم ويختارون ملازمتهم، بل ويطيعونهم؛ وإذا ما طالبهم رجل صالح بالكفّ عن التبعيّة للظلم لا يصغون لكلامه، بل يبجّلون الظالم ويدعون له، ويذمّون ذلك الرجل الصالح ويشنّعون عليه»[٢].

وعلى هذا الأساس، فهو يرى أنّ الحكّام الصفويّين غير عادلين، فاختار عدم ملازمتهم. لكنّه - في كلامٍ آخر - لم يوافق على إضعافهم والنيل منهم؛ كونهم يناصرون التشيّع

---

(١) محمد علي المدرسي، **ريحانة الأدب** (فارسي): ج ٥، الصفحة ٣٧٠؛ وانظر: علي خالقي، **انديشه سياسي محقّق اردبيلي، الفكر السياسي للمحقّق الأردبيلي**.

(٢) المحقّق الأردبيلي، رسالة «أصول الدين» ضمن: **هفده رساله/ سبعة رسائل**: الصفحة ٢٦٢.

ويدعمونه، حيث قال:

«... فلو أحبّ شخص بقاء حاكم جورٍ مؤمنٍ ـ لحبّه المؤمنين وحفظه الإيمان والمؤمنين ولذبّه عن الإيمان وأهله، ومنعه المخالفين عن التسلّط عليهم وقتلهم وردّهم عن دينهم وإيمانهم ـ فالظاهر أنه ليس بداخل في الآية [﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾][1] فإنه في الحقيقة محبّة للإيمان وحفظه، لا ذلك الشخص وجوره وفسقه، بل ولا ذاته، بل كلّما تأمل ينكره ويكرهه لجوره وظلمه. بل ولا يبعد ذلك في مخالفٍ لو فعل ذلك، بل في كافرٍ بالنسبة إلى حفظ الإسلام والمسلمين»[2].

فيتّضح من هذه العبارة أنّ سبب دعم المحقّق **الأردبيلي** ومن يشاطره الرأي للدولة الصفويّة هو حفاظها على الإيمان ودفاعها عن المسلمين؛ ذلك أنّهم وضعوا نصب أعينهم هدف الذود عن المسلمين وحمايتهم، فهم يناصرون حتى الكافر الذي يؤمّن لهم هذا الهدف المقدّس.

الفكر السياسيّ للمحقّق الأردبيلي

في ضوء إيمان المحقّق **الأردبيلي**، شأنه في ذلك شأن سائر الشيعة، بالولاية السياسيّة للنبي الكريم صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وأئمة الهدى صلوات اللّه عليهم، فإنّه استنبط من الأدلّة العقليّة والنقليّة الولاية للفقهاء الواجدين للشرائط في عصر الغيبة. فقال في شرح الدليل العقليّ على زعامة الفقيه الواجد للشرائط:

«إنّ الأصحاب مطبقون على استمرار تلك الولاية ... إذ الفقيه حال الغيبة ... نائب عن صاحب الأمر، وإذنه معلوم بالاجماع أو بغيره، مثل أنه لو لم يأذن يلزم الحرج والضيق، بل اختلال نظم النوع، وهو ظاهر»[3].

كما استند إلى الإجماع والأحاديث لإثبات الولاية للفقيه، فقال: «ولأنه قائم مقام الإمام

---

(1) سورة **هود**، الآية ١١٣.

(2) المحقّق الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ٨، الصفحة ٦٨.

(3) المصدر السابق نفسه؛ ج ١٢، الصفحة ٢٨.

ونائب عنه ... بالإجماع والأخبار ... فجاز له ما جاز للإمام الذي هو أولى بالناس من أنفسهم»[1].

وذهب في كتاب القضاء من الكتاب المذكور إلى أنّ الدليل على نيابة الفقهاء الجامعين للشرائط للإمام هو الإجماع، فقال: «... وإذنه معلوم بالإجماع ... فيكون الفقيه حال الغيبة حاكماً مستقلاً»[2]. وعليه، فالفقيه الجامع للشرائط هو الحاكم المستقلّ في عصر الغيبة؛ ولإثبات أنّ الفقيه حاكم مطلق وله كلّ ما للإمام المعصوم، قال: «نعم، ينبغي الاستفسار عن دليل كونه حاكماً على الإطلاق، وعن رجوع جميع ما يرجع إليه ... فيمكن أن يقال: دليله الإجماع و...»[3].

وفضلًا عن الدليل العقليّ والإجماع، اعتمد في إثبات الولاية للفقهاء الواجدين للشرائط ـ كما ذكرنا ـ على الأخبار المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام. وبعد سرد جملةٍ من الأخبار المختلفة في باب القضاء، نحو مقبولة **عمر بن حنظلة** ورواية **أبي خديجة**، خلص إلى أنّ «... ظاهر هذه الأخبار المتقدمة يدلّ على أنّ كلّ من اتّصف بالشرائط هو منصوب من قبله، وله الحكم مثله ...»[4]. كما توصّل في موضعٍ آخر إلى أنّ «الأخبار المتقدمة ... تدلّ بسوقها وظاهرها على أنّ المقصود أنّ كلّ من اتّصف بتلك الصفات فهو منصوب من قبلهم دائماً بإذنهم»[5].

بناءً على ذلك، فهو يرى أنّ الروايات تمثّل أحد الأدلّة الدالّة على نيابة الفقهاء الواجدين للشرائط للإمام وكونهم منصوبين من قبله، حيث قال: «إنه قائم مقام الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ ونائب عنه كأنه بالإجماع والأخبار، مثل خبر **عمر بن حنظلة**»[6].

ومحصّل الكلام هو أنّ **المحقّق الأردبيلي** يرى أنّ الفقهاء الواجدين للشرائط ورثة الأنبياء، وخلفاء الإمام الغائب عجّل الله تعالى فرجه الشريف في عصر الغيبة، وهم مأذونون بالتصرّف في

---

(١) المحقّق الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ٨، الصفحتان ١٦٠ و١٦١.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ ج ١٢، الصفحة ٢٨.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ٧، ٩، ١٠، ١١، ١٦.

(٥) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٨.

(٦) المصدر السابق نفسه؛ ج ٨، الصفحتان ١٦٠ و١٦١.

كافّة الأمور الدينيّة والدنيويّة للناس، شأنهم شأن الإمام المعصوم تمامًا؛ ومن هنا فحكومة غير الفقهاء، ومنها الحكومة الصفويّة، غير شرعيّة فعبّر عنها المحقّق بـ «الحكومة الجائرة».

وذهب إلى أنّ «المراد بـ «الذين ظلموا» حكّام الجور وسلاطينهم الذين يجعلون أنفسهم قائمين مقام رسول الله [صلّى الله عليه وآله وسلّم] والأئمّة صلوات الله عليهم من بعده، كمعاوية وأعوانه وأضرابه»[1]. وأنهم مصداق لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾[2]؛ فطبقًا لنصّ القرآن الكريم، حيث قال تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[3]، ليس للظالمين نصيب من العهد الإلهيّ الذي هو الإمامة والولاية[4].

وقال في هذا المجال أيضًا:

«كيف يأمر اللّه بطاعة الفسّاق ويجعل طاعتهم مثل طاعته وطاعة رسوله، مع أنه أمر أولاً بأداء الأمانة، والحكم بالعدل، والمباينة الكلية بينهم وبين اللّه ورسوله، ونهى عن سماع خبر الفاسق بقوله: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ﴾[5] الآية. وأوجب مهاجرتهم في الآيات والأخبار والاجماع، وتوعّد الظالم نار جهنم، وذمّه كثيراً حتى قليلاً ما يوجد صفحة في المصحف الشريف خالية عنه، ويبالغ في ذلك حتى جعل الميل القليل إليه موجباً لمسّ النار بقوله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾. مع اشتراط العلماء العصمة في الأنبياء حال النبوة، والعدالة في الشهود والحاكم والمفتي في مسألةٍ واحدة، بل في إمام الجماعة ... ولأنّ حكّام الجور كثيرون، فقد يختلفون، فمتابعة أيّهم يجب؟ ولأنه يجب على الرعية منعهم إذا ارتكبوا منكراً وتركوا معروفاً من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكيف تجب متابعتهم؟»[6].

وبالنّظر إلى المباحث الآنفة، نستنتج أنّ المحقّق **الأردبيلي** لا يوافق على شرعيّة النظام السياسيّ غير الإلهيّ، بينما يقرّ بمشروعيّة عمله وأدائه شريطة أن يؤول إلى الحفاظ على الدين

---

(١) المحقّق الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**: الصفحة ٦٤.

(٢) سورة **هود**، الآية ١١٣.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ١٢٤.

(٤) انظر: المحقّق الأردبيلي، **زبدة البيان**: الصفحة ٥٠٦؛ **مجمع الفائدة والبرهان**، ج ٨، الصفحات ٦٤ إلى ٦٦.

(٥) سورة **الحجرات**، الآية ٦.

(٦) **زبدة البيان**: الصفحتان ٨٦١ و٨٦٢.

وخدمة المؤمنين. وفي هذا الإطار، قسّم حكّام الجور إلى ثلاثة أقسامٍ، وذكر لكلّ واحدٍ منهم حكمه الخاصّ به، وإن كان له معيار واحد في لزوم التعايش السلميّ معهم جميعًا.

فتحدّث منطلقًا من هذا الملاك عن أنّه لو أحبّ شخص بقاء حاكم جورٍ مؤمنٍ ـ لحبّه المؤمنين، وحفظه الإيمان والمؤمنين، ولذبّه عن الايمان وأهله، ومنعه المخالفين عن التسلّط عليهم، وقتلهم وردّهم عن دينهم وإيمانهم ـ فالظاهر أنّه ليس بداخل في آية الركون إلى الظالمين المنهيّ عنه، ثمّ قال بشأن الحاكم الجائر من أهل السنّة: «بل ولا يبعد ذلك في مخالف لو فعل ذلك»، ثمّ شدد على شمول ذلك لغير المسلم أيضًا: «بل في كافر بالنسبة إلى حفظ الإسلام والمسلمين»[1].

ثم ذكر بعض الموارد لتأييد ما ذهب إليه قائلًا:

«ولهذا يجوز إعطاء المؤلفة من الزكاة حتى يعينوا المسلمين، وطلب الكفار للإعانة. ولا شكّ أنه ـ حينئذٍ ـ حياتهم محبوبة للمسلمين، بل للإمام، ولا يريدون مغلوبيتهم ومقتوليتهم، بل يريدون أن يبقوا ويقتلوا الأعداء؛ ولهذا يمنعون عنهم، بل يوجبون لهم قتل المسلمين الذين تترّس بهم الأعداء»[2].

بناءً على ذلك، يجيز المحقّق **الأردبيلي** حبّ بقاء حكّام الجور، أعمّ من كونهم من المؤمنين أو المخالفين أو الكافرين، إذا ما عملوا على حفظ الدين وحماية المؤمنين؛ غير إنّه استثنى من ذلك ما لو كان التردّد على الظلمة من باب طلب المال والجاه، فقال: «لكن لا شك أن الدخول في عمله والاختلاف إلى بابه للدنيا مالاً أو جاهاً مذموم مرغوب عنه»[3]. وأمّا لو كان الاختلاف إلى السلطان الجائر بنيّة قضاء حوائج المؤمنين فلا بأس به، بل يستوجب الثواب لصاحبه: «وأما ما يدلّ على أنّ الدخول في عملهم حسن، ويجوز أخذ الولاية عنهم، بل موجب لثواب عظيم، ومرتبة جليلة، مع قضاء حوائج الإخوان ...»[4].

وأضاف قائلًا:

---

(١) **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ٨، الصفحة ٦٨.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٦٨ و٦٩.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٦٩.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٧٠.

«وأما الثواب والترغيب فالظاهر أنه بالنسبة إلى من لا يقصد إلا قضاء حوائج الإخوان وسرورهم وامتثال أوامرهم: وقبول قولهم ... أو المراد أنه مع الاضطرار إلى الدخول في عملهم والجلوس معهم تقيةً وضرورةً، يضمّ إليه حينئذ ذلك، لا أن يجعل نفسه عاملاً لهم ويحبّهم للدنيا، وقد يفعل قضاء الحاجة في البين؛ فإن الظاهر أنه داخل فيما تلوناه من الأدلة، وإن فرض له بعض الأجر بذلك لو خلص فيه النية. ولا يجعله سبباً لزيادة الرياسة، والرشد، وتوجه الناس إليه، وذكره في المجالس ليمدحه الناس بذلك، ولا أن يمنّ بذلك عليه ويؤذيه، ولو بالإعراض عنه في الجملة، والتقصير في تعظيمه كما هو، وبالمنّ عليه حضوراً وغيبةً، فإن ذلك مبطل للأجر كما نطق به الكتاب العزيز: ﴿لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ﴾[1]. فإن الظاهر أنه يجري في جميع القربات وليس بمختص بصدقة المال، بل موجب للعذاب ... وبالجملة: الأصل والأساس هو الإخلاص، وهو قليل جدّاً وصعب في الغاية»[2].

وحرّم ولاية سلاطين الجور إن كانت من باب إعانة الظالمين، بالقول: «المراد بالولاية السلطنة والغلبة على بعض الناس والبلاد، أو كونه حاكمًا عليهم من قبله، أو كونه عاملاً له ووكيلاً له ونايباً عنه ... ويدلّ على تحريمها من تحريم معاونة الظالمين، والدليل عليه أكثر من أن يحصى»[3].

لكنّه أجاز ولاية الجائر مع العلم بالتمكّن من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتجنّب المعاصي:

«[...] أما [الولاية] من قبل الجاير فمع العلم ـ ويحتمل مع الظنّ القويّ أيضاً ـ بالأحكام، وبالقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وباجتناب المعاصي بأسرها، فلا شكّ في أنه لا بأس به، بل هو واجب كفايةً، ومستحبّ عيناً مع وجود غيره وبدون أمره بخصوصه، ومع عدم الغير أو تعيين الإمام واجب عيناً؛ وإلا فلا يجوز، بالإجماع والأخبار، بل بالكتاب والعقل أيضاً، إلا مع الاكراه، فيجوز، بل قد يجب قبولها للتقية لما مرّ، ويفعل ما يأمره ويلجئه إليه، ويراعي مهما أمكن الحقّ، وعدم التجاوز عن الشريعة الحقّة، وإن ألجأه إلى الحكم بغيرها،

---

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٦٤.

(٢) **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ٨، الصفحتان ٧١ و٧٢.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ ج٨، الصفحة ٨٦.

يفعله ويحكم ويأخذ في جميع الأمور؛ إلا القتل، فإنه لا تقية في الدماء [...] ويجب الاحتياط في ارتكاب الأسهل، فلا يحكم لمجرّد حفظ مالٍ قليلٍ وضررٍ يسيرٍ على أموال المسلمين، وفروجهم، وأعراضهم، وضربهم وشتمهم، بل يراعي فيه الأسهل فالأسهل»[١].

وذهب المحقق **الأردبيلي** إلى أنّ أخذ الهدايا والجوائز من حكّام الجور لا يخلو من شبهة؛ لكن لا كراهة في ذلك إن كان الغرض منها قضاء حوائج المؤمنين:

«نعم، الظاهر أنه يجوز قبول ما لم يعلم كونه حراماً على كراهية، وإن علم كونه حلالاً فلا كراهة ... إلا أنه يخطر بالبال أنه قد يكون الأخذ والقبول وصرفه في المحاويج أولى. ويمكن الأولى منه جعله في المحاويج من المؤمنين بإذن أهله من غير تصرف»[٢].

وحول صلاحيّة وأهليّة الفقيه، يرى المحقّق **الأردبيلي** أنّ الفقيه الجامع للشرائط نائب للامام، وله كلّ ما للإمام[٣]. فالفقيه الواجد للشرائط نائب مناب الإمام في جميع الأمور[٤]. وهو مخوّل بالتصرّف في كلّ ما يتصرّف فيه الإمام[٥]. وبناءً على ذلك، تتّحد دائرة صلاحيّة الفقيه العادل - من وجهة نظره- مع الإمام المعصوم؛ لكنّ ذلك لا يعني عدم خروج أيّ موردٍ من الأمور الدينيّة والدنيويّة من دائرة النيابة العامّة للفقيه؛ إذ إنّه استثنى بعض الموارد وأخرجها عن نطاق حكومة الفقيه العادل في عصر الغيبة، مشترطًا حضور الإمام المعصوم؛ للأدلّة الخاصّة التي تعلق الجواز والشرعيّة على ذلك. وقد يكون السبب وراء ذلك عدم العثور على دليلٍ في بعض الموارد الخاصّة من أنّه يحقّ للنائب عن الإمام فعل ما للإمام. بناءً على ذلك، رغم ذهابه إلى عموميّة حكومة الفقيه الواجد للشرائط، وكونه حاكمًا مستقلًا وعلى الإطلاق[٦]، إلا أنّه

---

(١) المحقّق الأردبيلي، **مجمع الفائدة والبرهان**: ج٨، الصفحتان ٩٦ و٩٧. وانظر: **زبدة البيان**: الصفحتان ٥٠٨ و٥٠٩.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ٨٦ إلى ٨٨. ومن الواضح أن مسألة قبول هدايا السلطان من المسائل التي كانت محلّ اختلاف علماء الشيعة في العصر الصفوي؛ فهي السبب الرئيس في المواجهة بين القطيفي والكركي على ما ذكرنا. انظر: علي خالقي، مصدر متقدم: الصفحات ٩٧ إلى ١٠٠؛ وكتاب **الخراجيات**.

(٣) انظر: **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ١٢، الصفحة ٢٨.

(٤) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١١.

(٥) انظر: المصدر السابق نفسه؛ ج ٨، الصفحة ١٦٠.

(٦) المصدر السابق نفسه؛ ج ١٢، الصفحة ٢٨.

تجنّب التعميم في هكذا موارد والتسوية بين عصر الحضور وعصر الغيبة، بل وربما أعرب عن عدم ارتياحه من سكوت العلماء في بعض الموارد، فقال مثلاً:

«تعيين الجزية ... في زمان الحضور ظاهر، ويفعل الإمام بها ما يريد .... وأما في زمان الغيبة فمشكل، ويمكن جواز أخذها للحاكم النائب له، وجعلها في مصالح المسلمين، مثل بيت مال المسلمين، وصرفها لفقراء المسلمين، كالزكاة ... ولكن غير ظاهر، ولم يعلم كون غيره مقامه في ذلك، وما نرى له دليلاً، ولا كلام الأصحاب، بل هكذا عبارتهم مجملة. والعجب أنهم يثبتون أحكام الإمام في زمان حضوره، ويتركون مثل هذه، لعله لعدم المستند؛ ولكن ينبغي إظهاره ليطمئنّ قلب مثلنا، ويندفع الشبهة»[1].

وأخرج المحقّق **الأردبيلي** عددًا من الموارد من دائرة اختصاص الفقيه الجامع للشرائط، منها الجهاد الابتدائيّ، حيث ذهب إلى اشتراطه بحضور الإمام المعصوم وسقوطه في عصر الغيبة: «... إنّ الجهاد لم يقع إلا مع الإمام، وحينئذٍ لا يُحتاج إلى معرفة أحكامه ...»[2].

كما ذهب إلى أنّ إصدار الحكم على المحاربين والبغاة من جملة وظائف الإمام، قال: «ولما كان الحكم إلى الإمام ما كان تحقيقها من وظائفنا؛ ولهذا تركنا أكثر ما يتعلق به»[3]. وطرح هذه المسألة بالشكل المذكور يدلّل ـ حسب الظاهر ـ على أنّ الفقهاء من وجهة نظره غير مبسوطي اليد؛ إلا أنّه يرى أنّ الإفتاء والقضاء وإدارة الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة للمسلمين من المهامّ الرئيسيّة للفقيه: «الظاهر أنه لا خلاف في جواز الفتوى والحكم له، بل في وجوبهما عليه ...»[4]. وذهب أيضًا إلى أنّ: «وجوب ردّ الظالم عن ظلمه، وانتصاف المظلوم منه، ودفع المفاسد، وغلبة بعضهم على بعض، وإيصال حقوق الناس إليهم، وإقرار الحقّ مقرّه،

---

(١) انظر: **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ٧، الصفحتان ٥١٨ و٥١٩.

(٢) **زبدة البيان**: الصفحة ٣٩٨؛ وانظر: **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ٧، الصفحة ٤٣٧.

(٣) **زبدة البيان**: الصفحة ٨٣٦؛ وانظر: **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ٨، الصفحات ٥٢٤ **إلى** ٥٢٨ وج١٣، الصفحة ٢٩٨.

(٤) **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ٧، الصفحة ٥٤٦.

بل انتظام النوع والمعيشة»[1]، و«نصب الأمراء وسدّ الثغور التي هي من وظائف الأئمة»[2]، وسائر «المصالح العامّة»[3] تدخل في دائرة اختصاص الفقهاء كذلك.

ولإثبات سعة دائرة صلاحية الفقيه الواجد للشرائط في الشؤون السياسيّة والاجتماعيّة من وجهة نظر المحقّق **الأردبيلي**، نشير إلى موارد من آرائه في هذا المجال:

١- تسعير البضائع المحتكَرة[4]؛ ٢- أخذ وتقسيم الزكاة[5]؛ ٣- استلام وتقسيم الخمس[6]؛ ٤- الدفاع والصلح، حيث قال: «يجوز إيقاع عقد الصلح بأن يكون حكم الإمام متّبعًا، وكلّ ما حكم به فيكون ذلك متعيّنًا، وكذا نائبه العدل، وكذا يجوز عقده بحكم من يجعله الإمام حكماً في ذلك»[7]. ٥- إشرافه على الأراضي المفتوحة عنوةً[8]؛ ٦- إقامة الحدود[9]؛ ٧- حبس الممتنعين عن دفع الديون[10]؛ ٨- الولاية على المال العامّ الموقوف[11]؛ ٩- إقامة صلاة الجمعة، ويبدو أنّ المحقّق الأردبيلي أشكل على مسألة ثبوت نيابة الفقيه للإمام في إقامة صلاة الجمعة، وبعد مناقشة الآراء المختلفة بشأن كونها من الوجوب التخييري أو التعييني في عصر الغيبة، واشتراط حضور الإمام ونائبه في وجوب صلاة الجمعة، خلص إلى أنه «ينبغي إما القول

---

(١) **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ١٢، الصفحة ١٩.

(٢) **حديقة الشيعة** (فارسي): الصفحة ٧٧٥. وانظر: المصدر السابق نفسه؛ ج ٧، الصفحتان ٤٤٩ و٤٥٠؛ **الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد**: الصفحات ١٧٩ إلى ١٨٢.

(٣) **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ١٠، الصفحة ٣٩٤.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ ج ٨، الصفحة ٢٤.

(٥) المصدر السابق نفسه؛ ج ٤، الصفحتان ٢٠١ و٢٠٦.

(٦) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ٣٣٢ و٣٥٨ و٣٥٩.

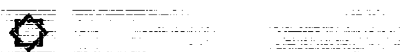
(٧) المصدر السابق نفسه؛ ج ٧، الصفحة ٤٥٨.

(٨) الأراضي المفتوحة عنوةً هي الأراضي المفتوحة بالغلبة والقوة وكانت عامرةً حين الفتح، ففي زمن الحضور تكون تلك الأراضي للإمام، وتوزّع عوائدها على المسلمين كافة. وفي عصر الغيبة، يرى المحقّق الأردبيلي أنّ إدارة تلك الأراضي تحت إشراف الفقيه الجامع للشرائط والتصرّف بها يحصل بإذن الحاكم الذي يقوم مقام الإمام، ولا شكّ أنّ الأولى إذنه إن أمكن. انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٧٣؛ **الخراجيات**: الصفحتان ١٧ و٢٧.

(٩) **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ١٣، الصفحات ٣٤، ٣٥، ٥٠، ٩٤، ٢٧٣، ٣٦٦.

(١٠) المصدر السابق نفسه؛ ج ٩، الصفحة ١١٣.

(١١) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٢٤٤ و٢٤٥.



بالوجوب العيني من غير شرط النائب أيضاً ... وإما القول بالمنع والتحريم»[1]؛ غير أنّه قال في نهاية المطاف:

«ولكن بالنظر في الأدلة، سيما الآية، والأخبار الكثيرة الصحيحة، يحصل الخوف العظيم بتركها. ولو جمع بينهما للاحتياط، لأمكن كونه أحوط»[2].

(١) **مجمع الفائدة والبرهان**: ج ٢، الصفحتان ٣٦٢ و٣٦٣.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ ج٢، الصفحة ٣٦٣. ولمزيد من الإيضاح حول عناصر الفكر السياسي للمحقّق الأردبيلي، راجع: علي خالقي، مصدر متقدم: الصفحات ١٢٢ إلى ١٧٩.

الفصل الثالث عشر

الشيخ البهائي، الفكر والأداء السياسيّ

الحياة والعمل السياسيّ

هاجر **بهاء الدين محمد العاملي** المعروف بالشيخ **البهائي** (٩٥٣- ١٠٣٠ هـ) بصحبة والده من جبل عامل إلى إيران عام ٩٦٦ هـ، ومُذ وضع قدميه في إيران صار على درايةٍ بالنشاطات السياسيّة؛ فمن العوامل المؤثّرة في صياغة حياته السياسيّة الحضور الفاعل للشيخ **حسين بن عبد الصمد**، والد الشيخ **البهائي**، في الجهاز السياسيّ، وتصدّيه لمنصب «شيخ الإسلام» في قزوين، عاصمة السلطان **طهماسب الأول**، ثمّ في مشهد وهرات. كما أنّ الشيخ **البهائي** نفسه تقلّد منصب «شيخ الإسلام» في إصفهان، إبّان حكم الشاه **عباس الصفوي الأول**.

إلى ذلك، مرّت الحياة السياسيّة للشيخ بفترةٍ من الخمول والركود حينما غادر إيران؛ غير أنّ رجوعه إليه مرّةً أخرى، وحضوره الفاعل في الساحة السياسيّة، وإقامته علاقاتٍ وثيقةٍ مع الحاكم الصفويّ، تعدّ من المفاصل الحيويّة في حياته السياسيّة. ويبدو أنّ العامل الرئيس لعودة الشيخ **البهائي** إلى الساحة السياسيّة هو سلسلة الأحداث التي واجهته في تلك الرحلة إلى خارج إيران؛ والّتي منها: المعاناة الشديدة للشيعة داخل حدود الدولة العثمانيّة، سيّما علماء الشيعة على وجه الخصوص، اضطراره إلى اللجوء إلى التقيّة في مصر والشام، تحرّزه عن تعريف نفسه بالاسم الحقيقيّ والمواصفات الواقعيّة، استخدامه لباس السيّاح وثياب الدراويش للحفاظ على نفسه من الأذى.

وعلى هذا الأساس، كان لهذه التجربة المريرة أثر كبير في إبراز مدى ضرورة وأهميّة وجود دولةٍ شيعيةٍ مقتدرةٍ في إيران؛ لتقوم بنشر مذهب التشيّع وتوفّر الحماية إلى علماء الشيعة. لذا ما إن عاد الشيخ **البهائي** إلى إيران، ورغم عدم قناعته بالتقرّب إلى الملوك والحكّام، حتى سعى إلى دعم الحكومة الصفويّة، وعلى الرغم من فقدان الحكّام الصفويّين للشرعيّة

السياسيّة في الفكر السياسيّ للشيخ؛ إلا أنّ همّه الأساسيّ انصبّ على تعزيز المكانة السياسيّة للملوك الصفويّين إزاء الحكومات المجاورة والمعاصرة[1].

الفكر السياسي للشيخ البهائي

يرى الشيخ **البهائي** أنّ منزلة الحكومة والحاكم في المجتمع البشريّ من الرعيّة هي كمنزلة الروح من الجسد والرأس من البدن، فقال: «الملك للرعيّة كالروح للجسد وكالرأس للبدن»[2]؛ فكما أنّ حياة الجسم من دون روحٍ أمر غير ممكن، فكذلك يتعذّر إدارة الحياة والتنظيم الاجتماعي من دون وجود وحضور الحاكم. فقد اعتُبر وجود الزعيم في هذا التمثيل السياسيّ بمثابة أهمّ أركان المجتمع من جهةٍ، والكاشف عن شدّة ارتباط سائر أجزاء وعناصر المجتمع بهذا العنصر الأساسيّ.

واعتمد الشيخ لإثبات هذا الأصل على رواياتٍ من قبيل: «**لا تخلو الأرض من قائمٍ للّه بحجّةٍ، إما ظاهرٍ مشهودٍ، أو خائفٍ مغمورٍ**». ولدى شرحه لهذا الحديث، ضرب مثلًا للحجّة الظاهر المشهود بإمامة الإمام علي عليه السلام في أيّام خلافته؛ وللخائف المغمور، أي المستتر غير المتظاهر بالدعوى إلا للخواصّ، بإمامته في أيّام خلافة من تقدّم عليه، وكما كان من حال الأئمّة من ولده صلوات اللّه عليهم، وكما هو في هذا الزمان من حال مولانا وإمامنا الحجّة المنتظر، محمد بن الحسن المهدي (سلام اللّه عليه وعلى آبائه الطاهرين)[3].

---

(١) لمعرفة المزيد عن سيرة حياة الشيخ البهائي، انظر: السيد علي خان المدني، **سلافة العصر في محاسن الشعراء بكلّ مصر**، الميرزا عبد اللّه الأفندي الأصفهاني، **رياض العلماء**؛ السيد عبد الحسين خاتون آبادي، **وقائع السنين**؛ اسكندر بيگ تركمان، **تاريخ عالم آراي عباسي**، ج ١؛ علي دواني، **مفاخر الإسلام**؛ جعفر المهاجر، **الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي**؛ محمد قصري، **سيمائي از شيخ بهائي در آئينه آثار/ صورة الشيخ البهائي في مرآة الآثار**؛ سعيد نفيسي، **احوال واشعار فارسي شيخ بهائي/ أحوال الشيخ البهائي وأشعاره** باللغة الفارسية؛ ابو الفضل سلطان محمدي، «زندگي سياسي شيخ بهائي/ الحياة السياسية للشيخ البهائي»، مجلة **پيام حوزه/ صوت الحوزة**، العدد ٣٠؛ الكاتب نفسه، «جايگاه سياست در انديشه شيخ بهائي/ مكانة السياسة في فكر الشيخ البهائي»، دورية **العلوم السياسية** الناطقة بالفارسية، العدد ١٨.

(٢) الشيخ البهائي، **المِخلاة**: الصفحة ١٥٧.

(٣) انظر: الشيخ البهائي، **الأربعون حديثاً**، ترجمة: العقيقي البخشايشي، ص٢٠٥.

وتمسّك لشرح مدلول الحديث بما روي عن النبي الكريم: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتةً جاهليةً**»، مؤكدًا أنّ هذا الحديث ظاهر في صواب ما ذهب إليه الإماميّة من أنّ إمام زماننا هو مولانا الإمام الحجّة محمد بن الحسن المهدي (سلام الله عليه وعلى آبائه الطاهرين)[1].

ثمّ ردّ على الرؤية القائلة بأنّ المراد من إمام الزمان في هذا الحديث صاحب الشوكة من ملوك الدنيا، كائنًا من كان، عالمًا أو جاهلًا، عدلًا أو فاسقًا، بالقول: «فأيّ ثمرةٍ تترتّب على معرفة الجاهل الفاسق ليكون من مات ولم يعرفه فقد مات ميتةً جاهليةً؟»[2].

والمستفاد من الآراء السياسيّة للشيخ **البهائي** حول حكومة العدل هو استمرار حكومة الأئمّة المعصومين: في عصر الغيبة كما في عصر الحضور؛ لكنّ الحكومة الظاهريّة للإمام المنتظر (عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف) في زمن الغيبة غير ممكنةٍ بسبب اختفائه عن الأنظار[3].

بيد أنّ الشيخ لم يتطرّق إلى الحكومة المنشودة في عصر الغيبة والحلّ الأمثل لذلك، كما التزم الصمت بشأن صفات الحاكم الإسلاميّ؛ إلّا أنّه أشار إلى نقاطٍ مقتضبةٍ في هذا الخصوص، يمكن أنّ يستشفّ منها طبيعة الحكومة الإسلاميّة المرادة له وإيضاح أبعادها عن طريق المفهوم المخالف.

ذهب **بهاء الدين العاملي** في رفض مشروعيّة الحكومة الجائرة إلى أنّ أحد الأهداف الغايات لتشكيل الحكومة هو كفّ الظلم عن الناس، وبعبارةٍ أخرى: تأمين العدالة الاجتماعيّة لهم، فخلافة الحاكم الظالم على الناس- بنظره- كاسترعاء الذئب قطيعًا من الأغنام: «لا يكون الظالم إماماً قطّ، وكيف يجوز نصب الظالم للإمامة، والإمام إنما هو لكفّ الظلمة؟ فإذا نصب من كان ظالماً في نفسه، فقد جاء المثل الساير: من استرعى الذئب ظلم»[4].

---

(١) انظر: الشيخ البهائي، **الأربعون حديثاً**، ترجمة: العقيقي البخشايشي، الصفحة ٢٠٦.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٠٧.

(٣) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٢٠٤ و٢٠٥.

(٤) الشيخ البهائي، **الكشكول**: ج ٢، الصفحة ٢٢٩.

فحرمة إعانة ومساعدة الظالم في ظلمه من مسلّمات الفقه الشيعيّ، وهذا الأصل الفقهيّ هو الذي دفع بعلماء الشيعة إلى الابتعاد عن الحكومات الظالمة وغير المشروعة التي توالت على حكم المسلمين، وإن أمكن تخصيص هذا الأصل الفقهيّ كغيره من القواعد الفقهيّة الأخرى بالعناوين والأحكام الثانويّة.

ولإثبات رأيه المبني على حرمة إعانة الظالم حتى في الأمور المباحة والحلال، استند إلى حديثٍ آخر عن الإمام الصادق (صلوات اللّه عليه)، عن أبي يعفور، قال: «كنت عند أبي عبد اللّه إذ دخل عليه رجل من أصحابه، فقال له: أصلحك اللّه، إنه ربما أصاب الرجل منّا الضيق أو الشدّة، فيُدعى إلى البناء يبنيه أو النهر يكريه أو المسنّاة يصلحها، فما تقول في ذلك؟ فقال أبو عبد اللّه: «**ما أحبّ أن عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء، وإن لي ما بين لابتيها، لا ولا مدّة بقلم. إنّ أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم اللّه بين العباد**»[1].

وأورد الشيخ **البهائي** روايةً أخرى عن الإمام الصادق أكد فيها على حرمة إعانة الظالم حتى في الأمور المستحبّة كبناء المسجد. عن يونس بن يعقوب، قال: «**قال لي أبو عبد اللّه: لا تُعنهم على بناء مسجدٍ**»[2].

لكن، لو أوجب ترك إعانة الظالم في الأعمال المباحة العسر والحرج للناس في حياتهم العمليّة، يحلّ لهم من باب الحكم الثانويّ للضرورة وقاعدة الحرج، كما هو الحال في أكل الميتة بمقدار الحاجة؛ إلا أنّ الشيخ كان بصدد بيان الحكم الأوليّ للموضوع[3].

وأوكل الشيخ تحديد مفهوم الإعانة ومواردها ومصاديقها إلى العرف، فحرّم كلّ ما كان مصداقًا للإعانة في نظر العرف. كما أنّة لم يتطرّق في كتاب «الأربعون» إلا إلى حكم مسألة إعانة الظالم، ولم يخض في مدى كون الملوك والسلاطين في عصر الغيبة مصداقًا للظالمين

لكنّ الجواب على هذه المسألة يتّضح من تتبّع سائر الآثار العلميّة للشيخ؛ فعلى سبيل

---

(١) الشيخ البهائي، **الأربعون حديثاً**: الصفحة ١٠٤.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) انظر: أبو الفضل سلطان محمدي، «جايگاه سياست در انديشه شيخ بهائي/ مكانة السياسة في فكر الشيخ البهائي»، دورية **العلوم السياسية** الناطقة بالفارسية، العدد ١٨، الصفحة ١٨٩.

المثال، ذمّ التزلّف إلى الملوك والمناصب الدنيويّة في أشعاره «المثنويات» بشكلٍ مكرّر، فكما كان يفرّ من ذلك وينأى بنفسه عنه، حضّ الآخرين على الكفّ عن طلب الدنيا والرئاسة وحذّرهم من معاشرة الملوك. وفي هذا الإطار، تعرّض في مثنوي «نان وحلوا/ الخبز والحلوى» إلى هذه المسألة أكثر من أيّ مكانٍ آخر، فقد كتب **البهائي** هذا الشعر المثنوي في أثناء سفره إلى الحجّ بعيدًا عن الأجواء السياسيّة وعيون الحكّام الصفويّين؛ لذا أفصح - وبصراحةٍ تامّةٍ - عن رؤيته بشأن القرب من السلاطين، حيث ابتلي بها في فترةٍ من الفترات، وكشف في هذه المقطوعة من المثنوي عن الآثار المدمّرة للتزلّف إلى السلاطين، مصوّرًا في سياقٍ شعريٍّ جميلٍ ونظمٍ جزيلٍ انبهار بعض علماء الدين بالمراكز والمناصب الدنيويّة وانشغاف المبتلين بهذه الآفة العظيمة التي تأتي على الأخضر واليابس[١].

وفي جانب من تلك الأشعار، يلاحَظ قلق يساور الشيخ **البهائي**، بل واستياء من انهماك بعض من أهل العلم بمجالسة الملوك، وتصرّفاتهم المشينة بحضور شخص الملك[٢]. لكنّ ذلك لا يصدق على الشيخ **البهائي** نفسه، بل على العكس منه، كان يحظى باحترامٍ وتقديرٍ بالغٍ من الحكّام الصفويّين[٣].

كما نقل في هذا المثنوي حوارًا جرى بين شابٍّ يعمل ضمن حاشية الملك وبين عابدٍ يأنف عن معاشرة الملك، وهذا الحوار بمثابة حكايةٍ تدعو إلى الاعتبار والاتّعاظ، وذكرها في هذه المقطوعة الشعريّة يميط اللثام عن الرؤية الحقيقيّة والعقيدة الباطنية للشيخ في هذا الصدد. فالشابّ الذي كان يعمل في فريق خدمة الملك ويعدّ من بطانته في هذه الحكاية، كان ينظر بعين الزدراء إلى هذا العابد وإلى حياته الزهيدة التي ألجأته في بعض الأحيان إلى تناول الحشائش في الصحارى من شدّة الجوع، ويوبّخه على ذلك متباهيًا؛ غير أنّ العابد الحاذق ردّ

---

(١) للوقوف على الأشعار المثنوية التي نظمها الشيخ البهائي باللغة الفارسية، انظر: **كليات الشيخ البهائي، «مثنوي نان وحلوا»**: الصفحة ١٩.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه.

(٣) من الجدير بالذكر أنّ آية الله محمد رضا مهدوي كني، عضو مجلس خبراء القيادة في الجمهورية الإسلامية في إيران، احتمل - في لقاء جمعني به - أنّ تلك النتاجات ترتبط بأواخر حياة الشيخ البهائي، وأنّها كانت حصيلةً لتجاربه الطويلة. ويبدو أنّ القرائن تدعم هذا الاحتمال.

على الشابّ المفتقر إلى الخبرة بتذكيره بضياع زهرة شبابه سدىً في خدمة الملوك[1].

وذهب الشيخ **البهائي** إلى أنّ شرّ العلماء من اختلف إلى أبواب السلطان، فقال: «شرّ العلماء من يجالس الأمراء، وخير الأمراء من يجالس العلماء»[2]. وأكد على أنّه لا ينبغي للإنسان الانبهار بالحكّام والملوك، قائلًا: «لا تثقنّ بالملك فإنه ملول»[3]؛ لأنّ الأضرار الناشئة عن ذلك السلوك فادحة وغير قابلة للتلافي[4].

ونحاول فيما يلي استعراض أدلّةٍ و شواهد من آثار الشيخ **البهائي** لبيان رأيه في جور الحكّام الصفويّين: وأكثر كلامه صراحةً بشأن جور الملوك أبيات من الشعر من المثنويّ المسمّى «نان وحلوا/ الخبز والحلوى»، فبعد ذمّ التقرّب من الملوك وذكر الأضرار الكبيرة المترتّبة على ذلك في هذه الأبيات، ختم قصيدته قائلًا:

قُرب شاهان آفت جان تـو شُد پاي بـند راه ايمان تـو شُد

جُرعه اي از نهر قرآن نوش كُن آيه «لا تركنوا» را گوش كُن[5]

فيتّضح من استشهاد الشيخ بآية: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾، التي تعتبر أهم مستندٍ فقهيٍّ لتحريم إعانة الظالمين، أنّه ينهى عن التقرّب من الملوك والحكّام لممارستهم الظلم والجور، وهذا الذمّ للملوك والنهي عن مجالستهم مطلق، فيشمل ملوك عصره أيضًا.

ومن هنا، يتبادر إلى الأذهان السؤال التالي: إذا كان الحكّام الصفويّون جائرين وفاقدين للمشروعيّة، فلماذا أبدى الشيخ **البهائي** تعاونًا معهم وقَبِل استلام أهمّ منصبٍ سياسيٍّ ودينيٍّ في مملكتهم؟

إنّ الهدف من تأليف هذا الكتاب هو الردّ على هذا السؤال وتبيين الأداء السياسيّ لعلماء

---

(١) انظر: **كليات الشيخ البهائي**، «**مثنوي نان وحلوا**»، الصفحة ١٩ فصاعدًا.

(٢) الشيخ البهائي، **كتاب المخلاة**: الصفحة ١٥٥.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٥٣.

(٤) أبو الفضل سلطان محمدي، «جايگاه سياست در انديشه شيخ بهائي/ مكانة السياسة في فكر الشيخ البهائي»، دورية **العلوم السياسية** الناطقة بالفارسية، العدد ١٨، الصفحتان ١٩١ و١٩٢.

(٥) **كليات الشيخ البهائي**، «مثنوي نان وحلوا»: الصفحة ١٩.

العصر الصفويّ[1]. أمّا الشيخ **البهائي** فقد وضع عدّة معايير لتقييم سلوك الملوك، وهي عبارة عن:

١- العقل والتدبير: فقد أكّد على أنّ «الملوك يسمّون بالأفعال لا بالأقوال»[2]، ما يدلّ على أنّ المعيار لديه هو أفعال الملوك لا كلامهم.

٢- التشاور مع العقلاء: يعتقد الشيخ **البهائي** أنّ أعمال وقرارات الملوك تتأثر ببطانتهم، ففي هذا المجال ذكر أنّ هلاك فرعون جاء نتيجةً لاعتماده على بطانة السوء، قائلًا: «دخل موسى على فرعون فقال: آمن ولك الجنّة، ولك ملكك، قال: حتى أشاور هامان، فشاوره في ذلك، فقال له: بينما أنت إله تُعبد، إذ صرت تعبُد، فأنفَ واستكبر، وكان بداية ولايته أن سلك بالعدل والإنصاف، وإنما أهلكه أنه اتّخذ بطانة سوءٍ فاسقين، مثل هامان وقارون ومن ضارعهما، ومعلوم أنّ اللَّه إذا أراد بملكٍ سوءً قيّض له قرناء سوءٍ»[3]. كما سبقت الإشارة إلى أنّه يرى أنّ «شرّ العلماء من يجالس الأمراء، وخير الأمراء من يجالس العلماء»[4].

٣- العدالة: يرى الشيخ **البهائي** أنّ العدالة متاع ثمين أعزّ من الكبريت الأحمر، بل إنّ قيام السموات والأرض موقوف على العدالة. وبشأن عدالة الملك الفارسي **أنوشيروان**، ذكر الشيخ توجيهًا لها في أجوبة المسائل اللاهيجية التي طُرحت عليه، فقال: لطالما رأيت الرواية الواردة في الكتب الروائيّة المأثورة عن رسول اللَّه: «**ولدت في زمن الملك العادل أنوشيروان**»، وعجزت عن تفسيرها؛ إذ شغلت بالي طويلًا حيث إنّ أنوشيروان كان مجوسيًّا ومشركًا، واللَّه سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٌ﴾[5] والكفّار جميعهم من الظلمة؛ فمع ذلك كيف يصف

---

(١) قام عدد من الباحثين ببحث وتحليل هذه القضية في حياة الشيخ البهائي؛ انظر: أبو الفضل سلطان محمدي، «زندگي سياسي شيخ بهائي/ الحياة السياسية للشيخ البهائي»، مجلة **پيام حوزه/ صوت الحوزة**، العدد ٣٠. وذكر الكاتب لتلك المقالة ثلاثة عوامل دفعت الشيخ البهائي إلى التعاون مع الشاه عباس الصفوي، وهي: التقية، والمصلحة العامة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٢) الشيخ البهائي، **المخلاة**: الصفحة ١٥٥.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٤٧.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٥٥.

(٥) سورة **لقمان**، الآية ١٣.

النبيّ الكريم مشركًا وكافرًا من هذا القبيل بالعدالة؟

وفي مقام الردّ على هذا التساؤل، قال الشيخ **البهائي**: «الظلم على ضربين: الأول، ظلم الإنسان لنفسه، ويأتي عن طريق ارتكاب المعاصي والأخطاء. والثاني، ظلم الإنسان لرعاياه، و**أنوشيروان** اتّصف بالنوع الأول دون الثاني، بل كان متّصفًا بنقيض الظلم؛ أي العدل، الذي يعدّ أعزّ من الكبريت الأحمر وبه تقوم السموات والأرض؛ وعليه فتوصيف **أنوشيروان** في هذه الرواية بالعدالة حقّ لا شكّ فيه، وكلام صحيح **لا** لبس فيه»[1].

ومن هنا، يُفهم أنّ الشيخ **البهائي** يسقط هذه الرؤية على الحكّام الصفويّين فيفصل بين المستوى الشخصيّ لهم وبين مستوى الأداء.

ويذهب الشيخ أيضًا إلى أنّ وجوب فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجوب خاصّ، يعني أنّها تجب على بعض الأمّة، وهم الأقوياء المطاعون، لا على عموم الناس، مستدلًا على هذا المعنى بحديثٍ للإمام الصادق، حيث قال: «سئل أبي عبد اللّه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أواجب هو على الأمة جميعاً؟ فقال: لا، فقيل له: ولِمَ؟ قال: إنما هو على القويّ المطاع، **العالم** بالمعروف من المنكر، لا على الضعفة الذين لا يهتدون سبيلاً، والدليل على ذلك من كتاب اللّه عزّ وجلّ قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[2] فهذا خاصّ غير عامّ، كما قال اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَمِن قَوْمِ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾[3]»[4].

بناءً على ذلك، فالشيخ **البهائي** يرى أنّ مورد السؤال في هذا الحديث وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كلّ فردٍ فردٍ من الأمة، **عالمًا** كان أم جاهلًا، مؤثّرًا كان الأمر والنهي أم لا؛ لكنّ جواب الإمام الصادق ظاهر في الوجوب الخاصّ للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستناد الإمام إلى الآية الشريفة: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ...﴾ صريح في هذا المعنى؛ لأنّ

(١) **أجوبة المسائل اللاهيجية**، مكتبة آية اللّه المرعشي، نسخة خطية برقم ٦٠٣: الصفحتان ٦ و٧.

(٢) سورة **آل عمران**، الآية ١٠٤.

(٣) سورة **الأعراف**، الآية ١٥٩.

(٤) **أجوبة المسائل اللاهيجية**، مكتبة آية اللّه المرعشي، نسخة خطية برقم ٦٠٣: الصفحتان ١٠٣ و١٠٤.

«من» في الآية تبعيضيّة لا بيانيّة. فهو يرى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يختصّ ببعض الأمّة ممّن تتوفر فيه مواصفات خاصّة، هي: أولًا، يجب أن يكون الآمر والناهي مطاعًا، فيأتمر الناس بأمره وينتهون بنهيه؛ ثانيًا، لا بدّ أن يكون قويًّا مقتدرًا، وبعبارةٍ أخرى: تكون له سلطة تنفيذيّة في مجال الأمر والنهي؛ ثالثًا، أن يكون عالمًا بالمعروف من المنكر قادرًا على التمييز بينهما[1].

وفيما يتعلق بنوع وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهل هما واجبان كفائيّان أم عينيّان، ذهب **البهائي** إلى القول بالتفصيل، فإن كان شروع أحد الواجدين للشرائط بهذا العمل الواجب موجبًا لتحقّق أثر الأمر والنهي، الذي هو حصول الفعل الواجب والانزجار عن الفعل الحرام، ولم يكن لمشاركة الآخرين دور في تعجيل ترتّب الأثر، يكون الوجوب في هذه الصورة من نوع الوجوب الكفائي؛ أمّا لو كانت مشاركة الآخرين مؤثّرةً في ترتّب الأثر أو سرعة حصوله، يكون الوجوب حينئذٍ من نوع الوجوب العينيّ؛ فلا يسقط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن الآخرين بشروع أحد الواجدين للشرائط في ذلك، بل يبقى من الواجب عليهم المشاركة في هذا الأمر[2].

وهذه النظريّة بمثابة قاعدةٍ لنظريّة المشاركة الدينيّة والإسلاميّة. وبالإضافة إلى ذلك، فمن شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عدم تسبّبه بتوجّه ضررٍ إلى مال أو بدن أو عرض الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، بل وأيّ مسلمٍ آخر[3].

ومن خلال التمعّن والتدقيق في الحياة السياسيّة للشيخ، يمكن التوصّل إلى أنّ مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جملة الأدلّة المهمّة لديه لمعاشرة حكّام الجور والتعامل معهم؛ فكان إحياء هذه الفريضة هو الذي يقف وراء تواجده في الجهاز الحكوميّ للدولة الصفويّة، حيث سخّر إمكانات تلك الحكومة لتبليغ أحكام الدين والمعارف الشيعيّة، داعيًا السلطان الصفويّ إلى انتهاج أحكام الشريعة، ومحاولًا ـ قدر الإمكان ـ الحدّ من المكر والفساد

---

(١) **أجوبة المسائل اللاهيجية**، مكتبة آية الله المرعشي، نسخة خطية برقم ٦٠٣: الصفحتان ١٠٣ و١٠٤.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ١٠٤ و١٠٥.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٠٦.

والظلم والتعدّي الذي يمارسه بحقّ الآخرين[1]. فعلى سبيل المثال، نهى الشيخ **البهائي** الشاه **عباس** عن قتل ولده **صفي ميرزا**؛ حيث يعدّ ذلك من المصاديق البارزة والشواهد القطعيّة على هذا المدّعى، وإن لم تفلح مساعيه في ثنيه عن القيام بهذا العمل[2].

---

(١) انظر: الإمام الخميني، **صحيفة النور**: ج ١، الصفحة ٢٥٩.

(٢) علي دواني، **مفاخر إسلام/ مفاخر الإسلام**: ج ٨، الصفحة ٨٤.

الفصل الرابع عشر

الشيخ علي نقي الكَمرَئي، الفكر والأداء السياسيّ

الحياة والعمل السياسيّ

كان الشيخ **علي نقي الكَمرَئي الشيرازي الأصفهاني** (المتوفي عام ١٠٦٠ هـ) يحظى بمركزٍ اجتماعيٍّ وسياسيٍّ ودينيٍّ مرموقٍ، فضلًا عن المنزلة العلميّة الكبيرة له. كان هذا العالم الجليل قاضيًا في شيراز لمدةٍ من الزمن بمقتضى طلبٍ من حاكم شيراز، **الإمام قلي خان** في زمن السلطان **صفي الصفوي**؛ ثمّ طلبه خليفة السلطان اعتماد الدولة الشاه **عباس الثاني** (عام ١٠٥٥ هـ) من شيراز إلى أصفهان، وجعله في منصب شيخ الإسلام، أعلى مرجعٍ دينيٍّ وسياسيٍّ إذ ذاك، وبقي متصديًا لهذا المنصب إلى أن توفّي هناك[١].

ولد الشيخ **الكمرئي** في ناحية «كمره» من محالّ فراهان؛ لذا اشتهر بلقب «كمرئي فراهاني»، بالإضافة إلى الشيرازي والأصفهاني. وقرأ على السيد **ماجد البحراني** الذي كان يقطن شيراز[٢]. كما كان له إجازة في الرواية من الشيخ البهائي ومير داماد، وقد ذكر بعض تلك الإجازات في نهاية رسالة «**لزوم وجود مجتهدٍ في عصر الغيبة**»[٣]. وقال فيه الشيخ **الحرّ العاملي** (المتوفي عام ١١٠٤ هـ): «كان فاضلاً فقيهاً جليلاً معاصراً، له كتب ... وكان قاضي شيراز، وتوفي في زماننا»[٤].

---

(١) لمزيدٍ من المعلومات حول الشيخ علي نقي الكمرئي، انظر: رسول جعفريان، **صفويه در عرصه دين، فرهنگ وسياست/ الدولة الصفوية في مجال الدين والثقافة والسياسة**: ج ٣، الصفحات ١١٦٥ إلى ١١٩٠.

(٢) انظر: الميرزا عبد اللّه الأفندي، **رياض العلماء**: ج ٤، الصفحة ٢٧١.

(٣) **ميراث إسلامي ايران/ التراث الإسلامي لإيران**، الدفتر السادس: الصفحتان ٤٢٩ و٤٣٠.

(٤) الشيخ الحرّ العاملي، **أمل الآمل**: ج ٢، الصفحة ٢٠٨.

وكان لهذا الشيخ الجليل مؤلّفات عدّة، معظمها كانت موجّهة إلى الشاه **صفي الصفوي**، منها على سبيل المثال لا الحصر:

١- رسالة في الأدعية والأحراز المنجية عن المخاوف والأذكار الدافعة للبلايا والمواعظ والنصائح (باللغة الفارسية). ألّفها للسلطان **صفي** في سنة مجيء السلطان **مراد**، ملك بلاد الروم لمحاصرة بغداد[١].

٢- رسالة في حرمة شرب التتن، ألّفها في شيراز في منتصف شهر ذي القعدة سنة ثمان وأربعين وألف. ثمّ أورد ميرزا **عبد اللّه الأفندي** الأدلّة الإثني عشر التي استدلّ بها **الكمرئي** على حرمة شرب التتن ونقدها[٢]. هذا، وقد قام الشيخ **الحرّ العاملي** بتلخيص هذه الرسالة وضمّها إلى رسالةٍ أخرى في حرمة شرب القهوة، وطبعها في رسالةٍ واحدةٍ، توجد نسخة منها في مكتبة المجلس[٣].

٤- رسالة في حرمة صلاة الجمعة[٤].

٥- الجامع الصفوي، وهو «كتاب في جواب نوح أفندي الحنفي، مفتي بلاد الروم في زمن السلطان مراد»[٥]، وذكره **الحرّ العاملي** تحت عنوان «جواب مفتي الروم في الإمامة»[٦].

٥- رسالة لزوم وجود مجتهدٍ في عصر الغيبة، وقد صُحّحت هذه الرسالة وطُبعت في الدفتر السادس من التراث الإسلامي لإيران[٧]. وكان هدفه من كتابة هذه الرسالة إثبات وجود مجتهدٍ في عصر الغيبة كما هو واضح من العنوان، وأورد رواياتٍ كثيرةً في هذا الباب. وبعد بحثٍ مطوّلٍ في هذا المجال، عوّل على الإجازات التي حصل عليها من بعض العلماء من أمثال حفيد الشهيد الثاني، والشيخ **البهائي**، **ومير داماد**؛ لإثبات أنّه من جملة مجتهدي العصر.

٦- «همم الثواقب»، في الحقوق العامّة ووظائف الناس والحكومة المتقابلة باللّغة

---

(١) ميرزا عبد اللّه الأفندي، **رياض العلماء**: ج ٣، الصفحة ٢٧٢.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحات ٢٧٣ إلى ٢٧٦.

(٣) عبد الحسين حائري، **فهرست النسخ الخطية لمكتبة المجلس**: ج ٩، الصفحتان ٣٨٣ و٣٨٤.

(٤) ميرزا عبد اللّه الأفندي، **رياض العلماء**: ج ٤، الصفحة ٢٧٢.

(٥) المصدر السابق.

(٦) **أمل الآمل**: ج ٢، الصفحة ٢٠٨.

(٧) **ميراث إسلامي ايران/ التراث الإسلامي لإيران**، الدفتر السادس.

الفارسية[١]، ويعدّ هذا الكتاب أساس الفكر السياسي له[٢].

الفكر السياسيّ

قام العلّامة الكمرئي بتأليف كتابه «همم الثواقب» لشاه **صفي الصفوي** (١٠٨٣- ١٠٥٢ هـ)، ويلاحظ فيه كثير من المطالب التاريخيّة لذلك العصر ممّا امتزجت بالمطالب الدينيّة، بالإضافة إلى أسماء عددٍ من العلماء وكبار الشخصيّات آنذاك. ويعود تاريخ تأليف تلك الرسالة على ما ورد في الصفحة ١١٢ منها إلى عام ١٠٤٤، أي ستة أعوام بعد وصول السلطان **صفي** إلى سدّة الحكم[٣].

يدور موضوع الكتاب حول الدفاع عن التشيّع وعلماء الشيعة، ولزوم تواجدهم في البلاط الملكيّ ومساندة الحكومة للحدّ من بعض الانحرافات المحتملة، فشرح نماذج من تلك الانحرافات، وبيّن أساليب التصدّي لها. وكتب فيه أيضًا عن ضرورة احترام العلماء ولزوم الاهتمام بأوضاعهم. وكيفما كان، فالنظر في مضمون الكتاب يشير إلى الأبعاد الإصلاحيّة لهذا المجتهد في العصر الصفويّ.

وفيما يرتبط بالعلاقة بين الحكومة والعلماء، ذهب **الكمرَئي** إلى ضرورة وجود العلماء إلى جانب الملك للحؤول دون حدوث انحرافٍ لديه، مشددًا على وجوب كون الأمور الشرعيّة بيد المجتهدين الجامعين للشرائط، ولزوم صحبة سلطان لهم دائمًا. وفي الحقيقة، يُفهم من كلامه اعتقاده بنظريّة التلفيق بين سلطتيْ الحاكم والمجتهد، لكن مع ملاحظة تفوق المجتهد في الشؤون الدينيّة؛ فلم يذكر للسلطان أيّ توجيهٍ شرعيٍّ، وإنّما أشار له باعتباره سلطةً قائمةً ولا مفرّ منها طبعًا، متحدّثًا عن دور العلماء في كونهم وسيلةً للإشراف على الملك وبطانته ومن يوجد في البلاط الملكي[٤].

---

(١) آقا بزرگ الطهراني، **الذريعة**: ج ٢٥، الصفحة ٢٤٣.

(٢) ذكر رسول جعفريان في المصدر المتقدم أكثر من عشرة كتبٍ أخرى للكمرئي.

(٣) هناك نسخة من هذا الكتاب موجودة في مكتبة مدرسة الشهيد مطهري العالية برقم ١٦١. انظر: رسول جعفريان، **صفويه در عرصه دين، فرهنگ وسياست/ الدولة الصفوية في مجال الدين والثقافة والسياسة**: ج ٣، الصفحة ١١٧١.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١١٧٢.

وكما أشرنا سابقًا، ألّف رسالةً مستقلةً في باب «لزوم وجود مجتهدٍ في عصر الغيبة»، مفصحًا في مقدمتها عن سبب تأليفها، وحسبما ورد فيها: فإن بعض «الإخوان في الدين» سألوه عن كلامٍ للميرزا **حبيب اللّه الصدر**[1] قال فيه: «لا وجود للمجتهدين في إيران والسعودية في عصرنا الحاضر». فسعى الشيخ **الكمرئي** إلى إثبات وجود المجتهدين، بل لزوم ذلك، قائلًا:

«سألنا بعض الإخوان في الدين والأخلّاء في اليقين عن سند القول المشهور للسيد الأمجد، النوّاب، الصدر، المنصّب من قبل الملك، والمحامي عن الدين، سميّ حبيب اللّه، الذي قال بعدم وجود مجتهدٍ في إيران والسعودية في هذا العصر، وعن وجه صحّته، وأنّ خلوّ الزمان في عصر غيبة الإمام الهادي للأنام، بقيّة اللّه المنّان ـ عليه وعلى آبائه الطاهرين الصلاة والسلام ـ من المجتهد العدل الإمامي الجامع لشرائط الحكم والفتوى ممكن من الناحية الفعلية، وجائز في الحكمة الإلهية، ومتحقّق من حيث الواقع. فعلى تقدير جواز وقوع الخلوّ المذكور، أيمكن قبول تمشية كلّ أمرٍ ضروريٍّ لمعاش ومعاد العباد في البلاد بما يوافق الشريعة المقدّسة بوجهٍ من الوجوه، أم أنّ الفوضى هي التي ستعمّ كافة أرجاء العالم؟»[2].

وقد حاول المؤلف في هذه الرسالة، في مسعى منه للردّ على السؤال المذكور، إثبات لزوم وجود مجتهدٍ في زمن الغيبة عن طريق قاعدة اللطف وبعض الروايات في هذا المجال.

وسار على هذه الوتيرة أيضًا في كتاب «همم الثواقب»، فنجد مطالب كثيرةً فيه تتصل بلزوم وجود مجتهدٍ إلى جانب السلطة الحاكمة لمنعها عن الزيغ والانحراف.

ثمّ تحدّث عن وجوب رجوع «الأمة في عصر غيبة الإمام في الحوادث الواقعة ومعرفة أحكام الحلال والحرام» إلى رواة أحاديث أهل البيت، حيث أشار إلى الحديث المأثور «**وأما الحوادث الواقعة ...**» وغيره من الأحاديث الأخرى، ذاهبًا إلى أنّ المراد من رواة الأحاديث «المجتهدين من أهل الإيمان والإيقان»؛ لأنّهم «حجة حجة اللّه على جميع الشيعة في

---

(١) تولى ميرزا حبيب اللّه بن السيد حسين الكركي العاملي منصب الصدارة بأمرٍ من الشاه صفي الصفوي عام ١٠٤٠ هـ.

(٢) رسول جعفريان، **صفويه در عرصه دين، فرهنگ وسياست/ الدولة الصفوية في مجال الدين والثقافة والسياسة**: ج ٣، الصفحة ١١٧٢.

الرجوع إليهم في الحوادث الواقعة والقضايا السانحة ومعرفة أحكام الحلال والحرام». ثم أشار إلى الروايات التي أوصت بأخذ العلم من العلماء ورواة الأحاديث، موردًا رواية «**اجعلوا بينكم رجلاً ممّن عرف حلالنا وحرامنا، فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً**»، ثم استشهد بمقبولة عمر بن حنظلة، وخلص إلى النتيجة التالية:

«هذه الأحاديث الشريفة تدلّ على أنّ التحاكم والترافع إلى غير القاضي الشرعي، الذي هو في مصل زماننا عبارة عن المجتهد العدل الجامع لجميع شروط الحكم والفتوى، حرام، وبمنزلة التحاكم والترافع إلى الطاغوت والشيطان. ولا يحلّ أخذ المال بحكم غير الحاكم الشرعي (الطاغوت)، بل يحرم التحاكم إلى الطاغوت، فمن حكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقه ثابتاً، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، وقد أمر اللّه أن يكفر به، وهذا يشعر أنّ خلاف الأمر في كلّ بابٍ يمنع من ترتّبه عليه»[1].

ثم تطرّق إلى بيان شروط القاضي، متوصّلًا إلى النتيجة التالية:

«إذن، كلّ من لم يتّصف بتلك الصفات المذكورة، ولم يكتمل فيه توفّر الأمور الاثني عشر المشار إليها، في مثل هذا الزمن، فليس بمقدوره أن يكون قاضياً وحاكماً شرعياً للمسلمين ... بل نقول: إنّ إجماع الفرقة الناجية ... منعقد على حرمة القضاء والحكم والفتوى لغير المجتهد الجامع للشرائط المذكورة»[2].

وأعرب عن قلقه من الشاه **صفي الصفوي** الذي نأى بنفسه عن مصاحبة العلماء ومنادمتهم، محرّضًا إيّاه على صحبتهم وملازمتهم:

«... فكيف للسلطان المدافع عن الدين، ومظهر اللطف الإلهي، الذي ينحدر من سلالة خير البشر، ومروّج مذهب الحقّ للأئمة الاثني عشر:، والذي أشعّ نور الدين المبين للأئمة المعصومين ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ في معظم بلاد المسلمين، واستنار العالم بضوئه، ببركات أجداده وآبائه العظام، بعد أن سعى بغاة الأموية وبغاة العدوية والعثمانية من حزب الشيطان إلى إطفاء نور اللّه الرحمن ... أن يتخلّى عن مصاحبة علماء الدين المبين والفقهاء

(١) الشيخ علي نقي الكمرئي، **همم الثواقب**، الصفحة ١٠.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ ١١.

والمحدّثين المؤمنين والمجتهدين ورواة أحاديث الأئمة المعصومين: ومجالستهم، وهم في هذا الزمان كثر، رغم اضطلاع أهل العصر والدهر بالجهالة، وتوازرهم وسعيهم في عمارة طرقها، ومخالفتهم للعلم وأهله، في بلدان أهل الإيمان من أصفهان وشيراز وكاشان وعراق العرب وخراسان والبحرين مما هي تحت حماية وحكومة هذا السلطان، نسأل اللّه تعالى أن تتّصل بظهور قائم أهل البيت»[1].

ويستفاد من الفقرات الآنفة أنّ السبب وراء حضّ السلطان **صفي الصفوي** على منادمة ومصاحبة العلماء هي الدوافع الإصلاحيّة التي يحملها **الكمرئي**، فلهذه الدوافع الإصلاحيّة إطلالات في مواطن أخر، حيث انتقد وضع العلماء المنصّبين على إدارة الشؤون الدينيّة، مؤكدًا على أنّه يجب على المجتهدين النظر في أمور الولايات، «ومن القطعيّ حرمة نصب القضاة وشيوخ الإسلام في هذا الزمن ممن لم يبلغوا درجة الاجتهاد والحكم بين المسلمين والإفتاء»[2].

ومن الممكن تصوّر أنّ هكذا مجتهدين ليسوا في متناول اليد؛ لكنّه يرى أنّه ليس من العسير أيضًا العثور على أفرادٍ واجدين للشرائط، بل على الشاه «أن يعلم من هو المجتهد العدل الإمامي الذي تتوفر فيه جميع شرائط الحكم والفتوى».

وحول كيفية توصّل الحاكم إلى هذا النمط من العلماء، قال: «وتحقيق هذه المقدمة ميسّر من قبل عارفي العصر وذوي الإنصاف، الذين لا يكتمون الحقّ من أجل حبّ الرئاسة وطلب الدنيا وذخائرها».

وبشأن طريقة عمل العلماء بعد انتخابهم، قال الشيخ **الكمرئي**:

«وبعد الفراغ عن معرفة مجتهدي ومحدّثي العصر من أهل الإيمان، الذين نجزم بظهور نور وجودهم في كلّ بلدةٍ من البلدان كأصفهان وكاشان وخراسان وعراق العرب والبحرين وشيراز وغيرها، بصورةٍ منفردةٍ أو متعددةٍ ... تفوَّض شرعيات كلّ قطرٍ من الأقطار إلى أحد المجتهدين المذكورين، ليديره على نحو الإنفراد، ويؤمَر أهالي كلّ قطرٍ منها بالانقياد إلى أوامر

(١) الشيخ علي نقي الكمرئي، **همم الثواقب**، الصفحة ٣٥.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٧٦.

ونواهي المجتهدين المتصدّين في ذلك القطر، ولا يسلَّط غيرهم ممن خرج عن سلكهم عليهم، ويمكَّنون غاية التمكين؛ ليصبح من اللازم عليهم القيام بذلك حسب أوامر الشرع الأطهر، وليقطع عليهم السلطان العذر والحجّة من عدم التمكّن من في رواج وانتظام الأمور الشرعية للمسلمين؛ ولكي تنتظم بعد ذلك شؤون أهل العالم، ولتنتشر آثار عدل السلطان التي توجب استقرار دولته ودوام عظمته وحكومته، وتجتمع جميع الخيرات والبركات، ولتحصل هذه المزيّة العظمى في الدنيا والعقبى لهذا السلطان وتبرزه عن السلطان السابق واللاحق»[1].

وبالنظر إلى وجود ميولٍ سنّيةٍ ـ ولو قليلةٍ ـ لدى السلطان **إسماعيل الثاني**، وطرح مثل هذا التصور، ولكن بصورةٍ أضعف، بشأن الشاه **صفي الصفوي**[2]، حاول **الكمرئي** -الذي كان يرى مشكلة الانحراف متجسّدةً في ابتعاد الملك عن العلماء ـ التصدّي للإشكاليّة التي برزت في زمانه، حيث تمّ تنصيب قاضٍ غير شرعيٍّ، أو فقل: غير واجدٍ لصفات المجتهد الجامع للشرائط، وكدّر صفو العلاقة مع الملك، وأحدث مشاكل أخرى.

وأدام بحثه الأساسيّ في لزوم حضور العلماء في مجال القضاء وإدارة الأمور الشرعية للمجتمع بذكر روايةٍ عن الإمام الصادق، حيث قال: «**اتّقوا في الحكومة، فإنّ الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، لنبيٍّ أو وصيّ نبيٍّ**»[3]. فهذا الحديث أيضًا يشير إلى جواز حكومة المجتهد الجامع للشرائط في عصر غيبة الإمام المعصوم.

ويبدو أنّ انتقاداته للشاه **صفي** قد آتت أكلها بعد حينٍ؛ ذلك أنّ منصب شيخ الإسلام في أصفهان قد أنيط به في عهد السلطان **عباس الثاني** الذي أخذ بزمام الحكومة بعد الشاه **صفي الصفوي**، وبقي في هذا المنصب حتى آخر حياته[4]. ومن الواضح أيضًا تجدّد ازدهار التوجّهات

---

(١) الشيخ علي نقي الكمرئي، **همم الثواقب**، الصفحة ١٧٨.

(٢) رسول جعفريان، **صفويه در عرصه دين، فرهنگ وسياست/ الدولة الصفوية في مجال الدين والثقافة والسياسة**: ج ٣، ص١١٨٠.

(٣) الشيخ علي نقي الكمرئي، **همم الثواقب**: الصفحة ١٢.

(٤) رسول جعفريان، **صفويه در عرصه دين، فرهنگ وسياست/ الدولة الصفوية في مجال الدين والثقافة والسياسة**: ج ٣، : الصفحة ١١٦٦. وقد ذُكر في هذا الكتاب القصّة المفصّلة لاختلاف الكمرئي مع أحد علماء شيراز، ورفضه لترجمة كتاب **إحياء علوم الدين** إلى اللغة الفارسية بعد أن أمر السلطان بذلك.

الدينيّة والمذهبيّة المختلفة في عصر السلطان **عباس الثاني**.

ومن المؤسف حقًّا أنّها لم تنهض إلى الآن دراسة شاملة لبيان الأفكار والمواقف السياسيّة والاجتماعيّة لهذا الفقيه البارع في العصر الصفويّ، فلم تتّضح لنا بعدُ مكانته بين علماء وفقهاء العصر الصفويّ بالصورة المطلوبة.

الفصل الخامس عشر

المحقّق السبزواري، الفكر والأداء السياسيّ

الحياة والعمل السياسيّ

ولد **محمد باقر السبزواري**، بن **محمد مؤمن الخراساني**، المعروف بـ «**المحقّق السبزواري**»، في قرية «نامِن» في ضواحي سبزوار، عام ١٠١٧ ه[1]. وهاجر إلى أصفهان وعزم على التوطّن فيها بعد وفاة والده[2]، وما لبث أن فاق أقرانه ووقف في طليعة علماء عصره خلال أمدٍ قصيرٍ، حتى عيّنه الشاه **عباس الثاني** في منصب إمام الجمعة والجماعة وقلّده منصب شيخ الإسلام[3]. ومنذ ذلك الزمن عُرف أولاده وعقبه بشكلٍ كلّيٍّ بلقب «شيخ الإسلام»[4].

كان **المحقّق السبزواري** عزيزًا ومحترمًا ومقرّبًا جدًّا من السلطان **عباس الثاني** ووزيره العالم «خليفة السلطان»، وكان الأخير يحبّه حبًّا جمًّا، ويدنيه منه، ويقدّمه على من سواه،

---

(١) السيد عبد الحسين خاتون آبادي، **وقائع السنن والأعوام**: الصفحة ٥٠١ والصفحة ٥٣٥؛ ميرزا محمد علي معلم حبيب آبادي، **مكام الآثار** (فارسي): ج ٣، الصفحة ٨٢٣؛ محمد بن علي الغروي الحائري، **جامع الرواة**: ج ٢، الصفحة ٧٩؛ آقا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**: ج ٥، الصفحة ٧١؛ ميرزا عبد الرحمن، **تاريخ علماي خراسان/ تاريخ علماء خراسان**: الصفحة ٣٣. وقد تحدّثت بالتفصيل عن سيرة حياة المحقّق السبزواري، انظر: نجف لك زائي، **انديشه سياسي محقق سبزواري/ الفكر السياسي للمحقّق السبزواري**: الصفحات ٢٩ إلى٥٣.

(٢) سيد محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنّات**: ج ٢، الصفحة ٦٨.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ **ريحانة الأدب** (فارسي): ج ٥، الصفحة ٢٤٢؛ الشيخ عباس القمي، **هدية الأحباب** (فارسي): الصفحة ٢٥٤.

(٤) ميرزا محمد علي معلم حبيب آبادي، **مكارم الآثار** (فارسي): ج ٢، الصفحة ٨٢٣.

حتى أوكل إليه أمر التدريس في مدرسة الملا **عبد اللّه الشوشتري**[1].

وقد تتلمذ **المحقّق السبزواري** على أساتذة مشهورين، من أبرزهم في العلوم النقليّة: العلّامة **محمد تقي المجلسي** (١٠٠٣- ١٠٧٠ هـ)[2]، الملا **حسن علي الشوشتري** (المتوفي عام ١٠٧٥ هـ)[3]، **حيدر علي الأصفهاني**[4]، السيد **حسين بن حيدر العاملي**[5]. وفي العلوم العقليّة، تتلمذ على يد **مير فندرسكي**[6]، **والقاضي مُعزّ**[7].

كان المحقّق **السبزواري** ضليعًا ومتبحّرًا في معظم علوم عصره، وشارك في دروسه عدد كبير من التلامذة، مستفيدين من علمه الغزير وبيانه العذب، من أشهرهم: **حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري**، المعروف بـ «المحقّق الخوانساري» (١٠١٦- ١٠٩٨ هـ)[8]، السيد **عبد الحسين حسيني خاتون آبادي** (١٠٣٩- ١١٠٥ هـ)[9]، **محمد عبد الفتّاح التنكابني**، المعروف بـ «سراب» (المتوفي ١١٢٤ هـ)[10].

---

(١) السيد محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنّات**: ج ٢، الصفحة ٦٩؛ محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب**: ج ٥، الصفحة ٢٤٢؛ الشيخ عباس القمي، **هدية الأحباب**: الصفحة ٢٥٤.

(٢) آقا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**: ج ٥، الصفحة ٧١؛ محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب**: ج ٥، الصفحة ٢٤٢؛ حسين مدرسي طباطبائي، **مقدمه اي بر فقه شيعه / مقدمة في فقه الشيعة**: الصفحتان ٢٣٧ و٢٣٨.

(٣) **تذكره نصر آبادي / تذكرة نصر آبادي**: الصفحة ١٥٢؛ محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب**، ج ٥، الصفحة ٢٤٤؛ حسين مدرسي طباطبائي، **مقدمه اي بر فقه شيعه / مقدمة في فقه الشيعة**: الصفحة ٢٣٩.

(٤) **تذكره نصر آبادي / تذكرة نصر آبادي**: الصفحة ١٥٢؛ آقا بزرگ الطهراني، **طبقات أعلام الشيعة**: ج ٥، الصفحة ٧١.

(٥) السيد محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنّات**: ج ٢، الصفحة ٦٩؛ الشيخ عباس القمّي، **مشاهير ودانشمندان إسلام / مشاهير وعلماء الإسلام**، ترجمة: محمد راضي، الصفحة ١٩٢.

(٦) تذكره نصر آبادي: الصفحة ١٥٢؛ **وقائع السنن والأعوام**: الصفحة ٥١٤؛ **ريحانة الأدب**: ج ٥، الصفحة ٢٤٢.

(٧) **تذكره نصر آبادي**: الصفحة ١٥٢؛ **طبقات أعلام الشيعة**: ج ٥، الصفحة ٧١.

(٨) **روضات الجنّات**، ج ٢، الصفحة ٦٩؛ **ريحانة الأدب**: ج ٥، الصفحة ٢٤٢؛ عباس القمّي، **فوائد الرضوية**: الصفحة ٤٢٦؛ علي فاضل القائيني، **معجم مؤلفي الشيعة**: الصفحة ١٦٣.

(٩) **وقائع السنن والأعوام**: الصفحات ٥٠٢ إلى ٥٣٤.

(١٠) **طبقات أعلام الشيعة**: ج ٥، الصفحة ٧١؛ **روضات الجنّات**: ج ٢، الصفحة ٦٩.

وقد عاصر المحقّق **السبزواري** شخصيّاتٍ ووجوهًا بارزةً **كالفيض الكاشاني**[1]، **وسلطان العلماء** (خليفة السلطان)[2]، **وعبد الرزاق اللاهيجي**، والشيخ **حسين التنكابني**، والملا **رجب علي التبريزي**، وميرزا **رفيعا النائيني**[3]، والشاه **عباس الثاني**. وقد ألّف هذا المحقّق بعض مصنّفاته الهامّة من قبيل **روضة الأنوار عباسي، مفاتيح الجنّات عباسي، جامع الزيارات**، نزولًا عند رغبة السلطان **عباس الثاني**[4].

ومن الجدير بالذكر: أنّ المحقّق **السبزواري** وبعض من عاصره من العلماء، نظير **الفيض الكاشاني**، كانوا من أتباع **المقدّس الأردبيلي** (المتوفي عام ٩٩٣ هـ)، حسبما ذكر صاحب الجواهر[5]. ومن أبرز ما اتّسمت به هذه المدرسة وشخص **المقدس الأردبيلي** هو الاعتماد على الفكر والاجتهاد التحليليّ والتدقيقيّ، من دون الرجوع إلى آراء وأنظار العلماء السابقين[6].

وقد دفعته هذه الميزة، فضلًا عن منهجه الفقهيّ، إلى إبراز اهتمامه بالمسائل التي يحتاجها المجتمع، وإلغاء المسائل غير الضروريّة وذات الأهميّة القليلة ونادرة الوقوع من البحوث الفقهية؛ بالإضافة إلى إدراكه لزوم الالتفات إلى مشاكل وحاجات المجتمع، والسعي لحلّها وتلبيتها له، كما هو الظاهر من فكره الإصلاحيّ، بل ومن لوازم الفكر الإصلاحيّ.

قال الفيلسوف المعاصر السيد **جلال الدين الآشتياني** في شخصية المحقّق **السبزواري**:

«تميّز بالتدريس الجيد لمادة الرياضيات رغم كونه فقيهاً كبيراً، فكتابا «ذخيرة المعاد» و«كفاية الفقه» من جملة الكتب الفقهية الاستدلالية التي تكشف عن المرتبة العالية لهذا الحكيم. كان له رأي في الموسيقى أيضاً، وقد خالف المشهور فيه. وعلى العموم، توسّع في

---

(١) **روضات الجنّات**: ج ٢، الصفحة ٦٩؛ **ريحانة الأدب**: ج ٥، الصفحة ٢٤٢؛ الفيض الكاشاني، **الشهاب الثاقب**: الصفحة ٥٢- ٥٣.

(٢) **تذكرة نصر آبادي**: الصفحتان ١٥١ و١٥٢.

(٣) **روضات الجنّات**: ج ٢، الصفحة ٦٨؛ مرتضى مطهري، **خدمات متقابل إسلام وايران/ الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران**: الصفحة ٥٨٧.

(٤) **روضات الجنّات**: ج ٢، الصفحة ٦٨.

(٥) **جواهر الكلام**: ج ٧، الصفحة ٣٤٣.

(٦) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٥٦ و٥٧؛ وانظر: **وقائع السنن والأعوام**: الصفحة ٥٣٥.

فكره إلى حدٍّ بعيدٍ، فكان له في الفلسفة تعليقات على الأسفار وأسرار الآيات **للملا صدرا**، فجاءت كالدرّ المتلألىء...».

وذهب **الحاج السبزواري** أيضاً إلى أنه أعظم فيلسوف، وأيقن بأنه أول من سنّ تدريس فلسفة الملا صدرا؛ فاعتبرت الشواهد الربوبية والأسفار كتباً دراسيةً في زمنه»[1].

ووصفه **نصر آبادي** في تذكرته بما يلي:

«العارف بمعارف اليقين، والكاشف لسراير علوم الدين المبين، مقتدى فحول العلماء، وأسوة زمرة الفضلاء، الذي أنعش روضة العبادة بوضوئه، وأحيا حديقة المعرفة بحركة نفسه المباركة، فهو المتحرّر من قيد العلائق ... وعلى العموم، نهل فحول العلماء من فيض علمه الغزير وفكره الوفير»[2].

وبعد عمرٍ حافلٍ بالعطاء الروحيّ والعلميّ والجهود الإصلاحيّة المتميّزة، توفّي المحقّق **السبزواري** في مدينة أصفهان عام ١٠٩٠ هـ عن عمرٍ ناهز ٧٣ عامًا[3]. ووُري الثرى في مدينة مشهد المقدّسة، إلى جوار ثامن الحجج، الإمام الرضا صلوات اللّه وسلامه عليه.

ترك المحقّق **السبزواري** وراءه مصنّفاتٍ كثيرةً في مجالات الدعاء، والفقه، وأصول الفقه، والأخلاق، والسياسة، والفلسفة، والأدب، وباللغتين الفارسيّة والعربيّة، ذكر منها الشيخ آقا بزرگ الطهراني في كتاب **الذريعة** أكثر من عشرين كتابًا. ومن أهمّ كتبه الفقهيّة يمكن الإشارة إلى: **كفاية الأحكام، وذخيرة المعاد في شرح الإرشاد**[4]. ويعتبر كتاب **روضة الأنوار عباسي** أبرز مؤلّفات المحقق في مجال السياسة، وسوف نتعرّض لتحليل فكره السياسيّ على أساس هذا الكتاب[5].

---

(١) مجلة **كيهان الثقافية** الناطقة بالفارسية، العدد ٩٦، الصفحة ٦.

(٢) **تذكرة نصر آبادي**: الصفحتان ١٥١و ١٥٢.

(٣) **وقائع السنن والأعوام**: الصفحة ٥٣٤.

(٤) لمعرفة المزيد حول التراث العلمي للمحقق السبزواري، راجع: نجف لك زائي، **انديشه سياسي محقق سبزواري/ الفكر السياسي للمحقق السبزواري**: الصفحات ٥٥ إلى ٦٤.

(٥) قمت بتصحيح هذا الكتاب ونشره. انظر: المحقّق السبزواري، **روضة الأنوار عباسي (مباني الفكر السياسي وقانون الحكومة)**، تصحيح: نجف لك زائي.

الفكر السياسيّ للمحقّق السبزواري

١- أسس الفكر السياسيّ

يعتقد المحقّق **السبزواري** بأنّ الإنسان لو لم يتنهِ بنواهي الشرع ولم ينزجر بزواجر العقل سيعمّ المجتمع فساد عظيم[١]. كما أنّه لو تُرك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «شاعت طبائع البهائم والسباع بين بني النوع الإنساني»[٢]. وقال في موضعٍ آخر:

«إنّ الملائكة لاحظت غلبة القوى الشهوانية والغضبية والدواعي النفسانية التي تؤول إلى الفساد وسفك الدماء على طبع البشر، ولم تطّلع على العالم الآخر، فكانت تجهل أسرار وأنوار النفوس البشرية والدرجات الرفيعة التي قد تحصل للإنسان»[٣].

وقسّم المحقّق **السبزواري** الناس إلى أصناف خمسة: ١- الناس الأخيار بالطبع الذين يتعدّى خيرهم إلى غيرهم، كالعلماء والحكماء والفقهاء والعرفاء. وهؤلاء هم خلاصة العباد وغاية الإيجاد وأقرب طائفةٍ من الناس إلى الملوك؛ لذا يجب أن يكونوا رؤساءً لباقي الخلائق؛ ٢- الناس الأخيار بالطبع، لكنّ خيرهم لا يتعدّى إلى غيرهم؛ ٣- الناس لا الأخيار ولا الأشرار بالطبع، وهؤلاء يجب صيانتهم وحمايتهم وتحريضهم على الخيرات؛ ٤- الناس الأشرار الذين لا يتعدّى شرّهم إلى غيرهم. و«يجب تحذير هذه الجماعة من الأفعال الذميمة ... ليتخلّوا عن طبعهم ويجنحوا إلى فعل الخير»؛ ٥- الطائفة الشريرة بالطبع التي يتعدّى شرّها إلى غيرها، وهذه الطائفة تمثّل أكثر الخلق شرّاً، وهي مضادّة للأولى[٤].

ويؤمن **السبزواري** بأنّ اللّه تعالى خلق عالمَين: عالم الحياة وعالم الممات؛ فعالم الحياة هو النشأة الآخرة التي أوجدها سبحانه، والّتي يُبتلى فيها الكفّار والعصاة بشتى ضروب العذاب،

---

(١) المحقّق السبزواري، **روضة الأنوار عباسي/ روضة الأنوار العباسية**: الصفحة ٤٠٦.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٣٣.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٥٤.

(٤) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٤٧١ إلى ٤٧٢. وقد طرح بعض الحكماء القدامى كالخواجة نصير الدين الطوسي ما يشبه هذا التقسيم في كتاب **اخلاق ناصري/ الأخلاق الناصرية**.

وينعم فيها المؤمنون والصالحون بالكرامة الإلهيّة والنعيم الأبديّ والحياة الأبديّة في الجنّة، ويكونون قرناء السعادة والعزّة والرحمة والكرامة. وعالم الممات هو هذا العالم؛ فعاقبة كلّ حياةٍ فيه هي الممات، ولا أحد فيه يتمتع بالحياة الأبديّة والثبات والبقاء، بل «كلّ شيءٍ في هذا العالم في معرض التغيير والزوال والانقلاب»[1].

بناءً على ذلك، فهذا العالم ليس بالمحلّ الآمن والمستقرّ، بل هو كالسوق المبنيّ في طريق البادية ليتزوّد منه المسافرون بالمتاع والزاد؛ لأنّ الناس جميعًا مسافرون.

ويرى **السبزواري** أنّ منازل هذا السفر ومراحله عبارة عن: ١- صُلب الأب؛ ٢- رحم الأمّ؛ ٣- دائرة الحياة الدنيا؛ ٤- القبر واللحد؛ ٥- موقف القيامة والحساب والكتاب؛ ٦- الجنّة أو النار. فالجنّة والنار هما آخر محطّات هذا السفر؛ إذ لا سفر بعدهما إلى أيّ مكانٍ، وكلّ من له حظّ من الوجود في هذه الحياة الدنيا إمّا أن يحصّل السعادة في منزلٍ من منازل الجنّة وإمّا الشقاوة في منزلٍ من منازل النار. فالدنيا ما هي إلا جسر للوصول إلى الآخرة، والعاقل هو من لم يشتغل بالعمارة في هذا الجسر، ولم يتعلّق أوينشغف بها، بل هو من حمل من رباط الدنيا زاد بادية الآخرة[2].

والإيمان من وجهة نظره هو الاعتقاد القلبيّ والإقرار اللسانيّ بالأصول التالية:

١- التوحيد (معرفة اللّه تعالى)؛ ٢- النبوّة (معرفة النبي الكريم)؛ ٣- الإمامة (معرفة أئمّة الهدى صلوات اللّه وسلامه عليهم)؛ ٤- المعاد (الإقرار بيوم الجزاء والحشر في يوم القيامة)؛ ٥- الإقرار بكلّ ما أخبر به النبي صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عن اللّه جلّ وعلا[3].

ولم يُدخل العمل في تعريفه للإيمان؛ فأقلّ مراتب الإيمان بنظره تحصل بالإقرار اللسانيّ والاعتقاد القلبيّ، فلو لم يكن لهكذا إنسان عمل صالح يكون مؤمنًا فاسقًا، أمّا لو أنّ شخصًا أقرّ بالأصول المذكورة بلسانه واعتقدها بقلبه فسينال أولى مراحل الإيمان، وإن أقرّ بها لسانًا وأنكرها قلبًا فسيدخل في عداد المنافقين.

---

(١) المحقّق السبزواري، **روضة الأنوار عباسي / روضة الأنوار العباسية**: الصفحة ٦٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٣.

المرتبة الثانية من مراتب الإيمان حسب رأي المحقّق **السبزواري** هي أن يكون الشخص، فضلًا عن اعتقاده القلبيّ وإقراره اللسانيّ، عاملًا بالمسائل الدينيّة أيضًا، يأتي بالواجبات ويتجنّب المحرّمات[1].

والمرتبة الثالثة للإيمان هي مرتبة السابقين والمقرّبين[2]. ويبدو أنّه يجب توفر هذه المرتبة من الإيمان في الحكماء والمجتهدين الذين هم في طبقة **السبزواري** نفسه.

وفي رسالة له أطلق عليها «الرسالة الخلافية» صرّح المحقّق **السبزواري** بأنّه يجب البحث والتحقيق في أصول الدين ولا يمكن الاعتماد على التقليد فيها، وبعدما ذكر أصول الدين في تلك الرسالة، شرع ببحث التقليد[3]. وفي فروع الدين، «بما أنّ فهم الأحكام من القرآن والحديث غير ميسّر للجميع، وليس بمقدورهم ذلك، بل يختصّ به جماعة ممّن يتّسمون بالفهم والإدراك الصحيح»[4]، يجب على الناس، ومنهم الملك، تقليد مجتهدٍ حيٍّ: «لا خلاف بين العلماء حسب الظاهر في لزوم تقليد غير المجتهد للمجتهد؛ لكن يُشترط أن يكون [المجتهد] عادلاً»[5].

«لما كان قد اتّضح من كلامنا السابق أنه من الضروري والمهمّ جدّاً بعد مرتبة الإيمان مراعاة الفرائض، كالصلاة والزكاة والحجّ والصيام، ولما كان الملوك ممنوعين في أكثر الأوقات من أداء فريضة الحجّ، من حيث استيلاء المخالفين [ومراده الإمبراطورية العثمانية التي كانت تبسط نفوذها على مكة والمدينة إذ ذاك] على تلك البلاد، والحجّ ساقط عنهم غالباً، يجب عليهم مراعاة الفروض الثلاثة الأخرى، وأعظمها الصلاة، فهي شعار الإسلام وعلامة المسلم. إذن، يلزم الاهتمام بالصلاة ومراعاتها بأبلغ وجهٍ ممكنٍ، وتتأتّى مراعاتها من عدّة وجوهٍ: أحدها من جهة معرفة أحكام وآداب وشرائط الصلاة ... ويجب أخذ آداب وأحكام الصلاة مما قاله أو كتبه المجتهد الحيّ، ممن كان اجتهاده مظنوناً، ولا يمكن بحسب الشرع الاعتماد على قول غير المجتهد، وإن كان فاضلاً وعالماً»[6].

---

(١) المحقّق السبزواري، **روضة الأنوار عباسي / روضة الأنوار العباسية**: الصفحتان ٩١ و٩٢.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **رساله خلافيه / الرسالة الخلافية**، المقدمة، الصفحة ٢.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٦.

(٥) المصدر السابق.

(٦) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحتان ١٠٣ و١٠٤.

كما أكّد المحقّق **السبزواري** على صلاة الجمعة بصورةٍ خاصّةٍ، ذاهبًا إلى وجوبها في عصر غيبة الإمام الثاني عشر عجل اللّه تعالى فرجه الشريف وجوبًا عينيًّا[1]. وفي هذا الصدد، انتقد من خالف وجوب صلاة الجمعة في عصره، مؤكدًا على وهن أدلّتهم، بل متّهمًا إيّاهم بالانحياز، ومطالبًا الملك بتنظيم الشؤون الشرعيّة، لئلا يقع الناس في فخّ الجاهلين والمغرضين. كما أبدى استياءه ممّن يقيم صلاة الجمعة مع فقده لأهليّة إمامتها، قائلًا:

«[...] وجماعة أخرى تؤمّ صلاة الجمعة مع افتقارها لأهلية الإمامة، بل لم تقنع بذلك، فطفقت تعمل على تفسيق وتضليل وتجهيل من هو أهل لها ومن هو واجب الإطاعة، بل ويجب عليها نفسها تقليدهم واتّباع رأيهم»[2].

يجب على الملك، بعد مراعاة مرتبة الإيمان والعمل على تحصيلها، أن يهتمّ بباب الفرائض، وبعد الفرائض يراعي الواجبات الأخرى، ثمّ سنن الرسول الكريم [صلّى اللّه عليه وآله وسلّم]، ثم لا يغفل عن المستحبّات والتطوّعات. وإذا ما صدرت عنه معصية فعليه أن يبادر إلى التوبة، ليكفّر عنها[3].

لكنّ أحد موارد التعقيد في الفكر السياسيّ للمحقّق **السبزواري**، كما هو الحال في معظم العلماء الآخرين، تعيين مكانة الدين في النظام السياسيّ، حينما تكون الحكومة بيد من لا يرتضون حكومته. وعلى هذا الأساس، يلزمون جانب الاحتياط في بيان مكنونات أفكارهم وعقائدهم السياسيّة، ويتوسلون بلطائف الحيل لإبراز عقائدهم السياسيّة. وإذا ما عرفنا أنّ **السبزواري** يخاطب في كتابه هذا شخص السلطان **عباس الثاني**، تتجلّى لنا بصورةٍ واضحةٍ أهمية تلك التعقيدات والأمور الخفيّة والمرمّزة.

ومن هنا، أشار المحقّق **السبزوراي** في مناسبات مختلفة إلى كون كلامه على نحو الكناية، ومنها ما لو كان رأي الملك على خلاف المصالح، فيرى من اللازم على بطانته ومستشاريه العمل على إصلاح رأيه بالأساليب والطرق المناسبة:

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ١٠٦. بالإضافة إلى رسالة صلاة الجمعة وبحث صلاة الجمعة في الرسالة الخلافية، وذخيرة المعاد، وكفاية الأحكام.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١٠٧.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ١١١.

«يجب الركون إلى منتهى اللطف والتدبير فيما يرتبط بتغيير رأي الملك المتضمّن لفسادٍ دينيٍّ وملكيٍّ، ولا ينبغي المسارعة والمبادرة إلى ذلك، ولا تفنيد أو تخطئة رأيه، كما لا ينبغي التحريض على وجه أمره ونهيه في أيّ عملٍ من الأعمال، بل يجب إصلاح المفسدة الموجودة في رأي الملك، أو بيان المصلحة المخالفة لرأيه، عن طريق لطائف التقريرات وصنوف التدبيرات، والتنبيه على سوء عاقبة الأعمال التي يستلزمها ذلك الرأي بوجهٍ مرضٍ، وذمّ صورة ذلك العمل بنظره في أوقات الخلوة والمؤانسة بنحوٍ تدريجيٍّ ولطيفٍ، وذلك عن طريق إيراد الأمثال وتقرير حكايات الماضين، بواسطة لطائف الحيل»[1].

وبالرغم من ذلك الاحتياط والإشارات غير الصريحة في كلمات **السبزواري**، نجد له عباراتٍ صريحةً فيما يتصل بالعلاقة بين العلماء والملك، وسنشير إلى تلك العبارات في الصفحات التالية؛ العبارات التي تلزم الملك بالقيام بوظائفه ومسؤوليّاته بإشرافٍ من العلماء الذين بيّن **السبزواري** ملامحهم وسماتهم. وعليه، سنشير بدايةً إلى أقسام العلماء من وجهة نظره، ثم نعرّج على مباحث من قبيل العلاقة التي تربط الملك بالعلماء.

٢- أقسام العلماء

أ) الحكماء

«هم جماعة أمعنوا في حقائق الموجودات بأفكارٍ عميقةٍ وأنظارٍ سديدةٍ وآراءٍ مصيبةٍ، إلى أن بلغوا كنه تلك الحقائق، واطّلعوا بالبراهين الصحيحة على المبدأ والمعاد، وحصلوا على مرتبةٍ ساميةٍ من معرفة وتوحيد وتنزيه المبدأ الأول، وحصل لديهم معرفة المقرّبين إلى الذات الأحدية من العقول والنفوس الشريفة، واكتسبوا فنون علوم الحِكَم كالعلوم الإلهية والطبيعية والرياضية، وأدركوا أصول وفروع تلك الفنون الموافقة للقانون الصحيح والحقّ الصريح، وأحاطوا بأقوال وآراء الحكماء والعلماء السالفين، وسعوا إلى تهذيب وتعديل القوى النفسانية والدواعي البدنية، وأخرجوا من قلوبهم حبّ الدنيا والتعلقات بهذا العالم»[2].

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحتان ٥٤٩ و٥٥٠.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٥٥.

وذهب **السبزواري** إلى أنّ هذه الفئة تمثّل «خلاصة أهل العالم، ووجودها عزيز ونادر، وقد لا يبرز منها في بضعة قرونٍ إلا شخص واحد أو شخصان»[١].

وحول مقام ومنزلة الحكماء، قال: «إنّ تعظيم وتكريم هذه الطبقة لازم وضروري على الجميع»[٢]. لكنّ هذه العبارة غامضة نوعاً ما؛ إذ ليس من الواضح هل أنّ مراده من «التعظيم والتكريم» الإطاعة والاتباع أم لا؟

إلا أنّ التعظيم والتكريم لا يتحقّق من دون إطاعتهم واتّباعهم، كما أنّ القيد الأخير، أي قوله: «على الجميع»، يؤكد على شمول شخص الملك أيضًا بهذا التكريم.

كانت هواجس **السبزواري** تنبع من عدم تيسّر معرفة الحكماء لمعظم الناس عادةً؛ لأنّه في كثيرٍ من الأحيان يحاول دعاة الباطل أن يجعلوا أنفسهم محلّ الحكماء الواقعيّين، فيزعمون الكمال والحكمة انطلاقًا من حبّ الرئاسة والرغبة فيها؛ ما يُلبس الأمر على الناس بطبيعة الحال، بل حذّر الملوك والسلاطين أيضًا من أنّ تمييز هذا الأمر في غاية الصعوبة، وقد يشتبه الأمر عليهم كذلك. ومن هنا، ولأجل الاطمئنان من احترام وتعظيم الحكماء، أوصى الملوك باحترام كافة العلماء، قائلًا: «لكن، يجب على الملوك إكرام واحترام كافة طبقات أهل العلم، والانتفاع من الفوائد والبركات العملية لأهل العلوم وأصحاب الفنون، والإصغاء إلى أحاديثهم وفوائدهم»[٣].

ثم طمأن الملك بأنّه لو فعل ذلك وانتهج هذا الأسلوب مع هؤلاء، فإنّ اللّه سبحانه وتعالى سيرشده إلى الحكيم الحقيقيّ: «سيقوم الحقّ ـ جلّ وعلا ـ بإرشاده إلى العالم الربّاني والحكيم الصحيح؛ لينتفع ببركاته وفوائده الشاملة للدنيا والآخرة، ومن ثمّ يعي قدر آرائه الصحيحة وأفكاره العليّة»[٤].

ويبدو من خلال هذا الكلام أنّ المحقّق **السبزواري** لا يرغب بهتك حرمة أيّ واحدٍ ممّن يُنسب إلى العلم.

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٥٥٦.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٥٥.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٥٧.

(٤) المصدر السابق.

ويرى **السبزواري** أنّه داخل ضمن طبقة «الحكماء»؛ إذ إنّ التعريف الذي أورده عنهم صادق بحقّه أيضًا، ففضلًا عن كونه مجتهدًا في الفقه، كان مدرّسًا للفلسفة أيضًا، بل وله تعليقات على الكتب الفلسفيّة للشيخ الرئيس، فيصدق عليه أنّه عالم جامع الأطراف بكلّ ما للكلمة من معنى. والشاهد الآخر على هذا المدّعى الشكاوى التي ذكرها **السبزواري** ضمن بحثه عن الحكماء من علماء عصره، حيث كان لبعض معاصريه خلاف حادّ معه، فقال في هذا المجال:

«يقوم جمع من أهل الحديث والفقه ممن لم يفهموا أكثر من ظواهر بعض الآيات والأحاديث، ولم يبلغوا أعماق الآيات الشريفة وغوامض أسرار الأحاديث، بإنكار وتجهيل طبقة علماء الحكمة تماماً في أغلب الأوقات، ويبالغون كثيراً في هذا الباب، بل وكثيراً ما يكفّرونهم بالكلية، ولا يقولون بإسلام أحدٍ منهم أبداً»[١].

في هذه العبارة، وجّه **السبزواري** كلامه إلى الأخباريّين. وعلى أي حالٍ، فهو من أنصار «الحكمة» التي جعلها في صدر سائر العلوم، كما جعل الحكيم في رأس قائمة العلماء.

ب) المجتهدون:

نظرًا إلى اختلاف المجتهد عن الفقيه حسب رأي المحقّق **السبزواري**، فإنّ تعريفه للمجتهد يقع على قدرٍ كبيرٍ من الأهمية، بل هو ذو أهمّيّةٍ بالغةٍ في مجال تقييم رؤيته نفسه. فذهب إلى أنّ المجتهدين:

«هم طائفة ذوو اطّلاعٍ تامٍّ على الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة لأصحاب العصمة والطهارة، وهم من تأملوا في مضامين الآيات والأحاديث، وكانوا ذوي أفكارٍ دقيقةٍ وأنظارٍ صائبة، فمارسوا قوانين الأصول والفروع وطرق الاستدلال والبحث، وحصّلوا كلّ ما من شأنه الدخول في شروط الاجتهاد، واتّصفوا بصفات التقوى والديانة والعدالة. وجودهم أكثر ضرورةً من أيّ شيءٍ آخر من حيث إرشاد وهداية الخلق؛ إذ لا تتحقّق معرفة الأحكام والعلم بقواعد الحلال والحرام من دون أفكارهم الثاقبة وآرائهم الصائبة، بل تجري معرفة أمور الدين والشرع المبين من فتاواهم وإخبارهم بها»[٢].

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٥٥٧.

(٢) المصدر السابق نفسه.

وذهب **السبزواري** إلى أنّ تقليد المجتهدين واتّباعهم واجب على جميع الخلق: «اتّباعهم وتعظيم أحكامهم وفتاواهم واجب ومُحتّم على جميع الخلق»[1]. ومن الجليّ أنّ عبارة «على جميع الخلق» شاملة للملوك أيضًا. وعلى هذا الأساس، فهو يحذّر هنا ـ كما حذّر في بحث الحكماء ـ من أنّ الحقّ والباطل قد يلتبسان ببعضهما البعض في طبقة المجتهدين كذلك؛ فلطالما ادّعى الاجتهاد جماعة من غير المجتهدين؛ إلا أنّ تمييز المجتهدين المزيّفين أكثر سهولةً ممّن يزعم بالباطل أنّه من الحكماء: «لكنّ العمدة في هذا الباب هو مساعدة التوفيق الغيبي والتأييد الأزلي».

ومن هنا، يتداعى إلى الأذهان السؤال التالي: لما كان من الواجب في المجتهدين الاتّباع والتقليد، وفي الحكماء التعظيم والتكريم فقط؛ فلماذا جعل **السبزواري** الحكماء في مرتبةٍ أعلى من مرتبة المجتهدين؟

أجاب المحقّق **السبزواري** عن هذا السؤال في بحث «فضيلة العلم والعقل وبيان مرتبة العلماء والعقلاء»، مستفيدًا من ردّ اللّه جلّ وعلا في القرآن الكريم على سؤال الملائكة عن سبب خلق آدم، وإخبارهم بأنّه أعلم منهم لما لديه من علمٍ غزير، فرجّحه عليهم وأمرهم بالسجود له، قائلًا: «الخليفة والمقتدى والإمام والمتّبع يجب أن يكون هو الأعلم»[2].

بناءً على ذلك، نجد **السبزواري** يحاول بيان كافة مكنوناته في عبارةٍ مقتضبةٍ؛ وهو ما دفع به إلى الاستفادة من جميع التعابير لديه. وبالتالي، فهو يرى «الأعلم» مقدّمًا في جميع الأمور حتّى الحكومة نفسها؛ والمحصّلة هي أنّ حكومة الشاه **عباس الثاني** أيضًا متوقفة على اتّباع رأي المجتهد الأعلم. وبشأن الحكيم والمجتهد، يرى أنّ الحكيم هو المقدّم لأنّه الأعلم.

وبما أنّ المحقّق **السبزواري** ينطلق من الثوابت الشيعيّة ويتحدّث في إطار التعاليم الدينيّة الشيعيّة، فكلامه هذا يبدو طبيعيًّا ومنطقيًّا؛ لكنّ امتيازه عن غيره في واقعيته التي تمنعه من العدول عن الأصول التي يؤمن بها مطلقًا. لقد كان هذا المحقّق دؤوبًا في السعي لإصلاح الوضع القائم، وهو يرى أنّ ذلك لا يقترن بالتوفيق ما لم يتمّ بمساعدة الملك، بل ما لم يبدأ بإصلاح الملك أولًا، ولا يتسنّى التعويل على إصلاح الملك إلا إذا وجد نفسه ملزمًا

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٥٥٧.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٥٧.

باتّباع الأحكام الصادرة من أعلم العلماء، الأمر الذي لا يساوم عليه المحقّق **السبزواري** ولا يجيز التصالح بشأنه بتاتاً؛ لأنّه إذا ما تصالح في هذا الأمر، فلن يبقى بعدئذٍ ضمان لإصلاح شخص الملك وأفراد الحكومة.

ج) المفسّرون والمحدّثون والفقهاء:

هذه الطبقة هي «من لم يبلغ مرتبة المجتهدين من حيث المرتبة والعلم؛ غير أنه كانت لهم ممارسة في معرفة الآيات وتفاسير القرآن، أو ملازمة كتب الحديث؛ وبذلوا مساعيَ مشكورةً في فهم الأحاديث، وطالعوا الكتب الفقهية، وحاولوا تدارسها ونشرها، وجعلوا همّـهم تعلّم هذه العلوم وتعليمها»[١].

إنّ ما أبدعه **السبزواري** في تصنيفه للعلماء هو فرز الفقهاء عن المجتهدين، وجعل الفقهاء في خانة المحدّثين والمفسّرين، وهذا خلاف العرف الرائج في زماننا. وكيفما كان، فهو يرى لزوم احترام هذه الطبقات من قبل الملك أيضًا، حيث قال: «إعانة وإكرام هذه الطبقات من لوازم ما يقع على ذمّة همّة الملوك»[٢].

د) علماء اللغة والعربيّة والنحو الصرف وأمثالها:

هؤلاء أدنى مرتبةً من الطبقات الآنفة. وذهب **السبزواري** إلى أنّه «يجب أن يكون حمَلة هذه العلوم معزّزين أيضاً»[٣].

و قد أفرد المحقّق **السبزواري** فصلًا مستقلًّا في باب ضرورة الحاجة إلى الأطبّاء والمنجّمين والمهندسين والمحاسبين وسائر العلوم الضروريّة لتأمين حاجات الملك والرعيّة؛ إلّا أنّه لم يتطرّق إلى مرتبة أصحاب هذه العلوم ونسبتها إلى طبقات العلماء التي تحدّث عنها سابقًا، لكنّه شدّد على لزوم احترام وتقدير العلماء في هذه العلوم المختلفة، وإن كانوا يعتنقون أديانًا أخرى؛ ذلك أنّ وجودهم لازم ونافع:

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٤٥٧.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٥٨.

(٣) المصدر السابق نفسه.

أعدّ خلفاء بني أمية وبني العباس وكبار الحكّام المسلمين جمعاً من أرباب تلك العلوم، وهذّبوهم بصورةٍ جيّدة، كما رعوا حقّ الرعاية عدداً من أهل هذه العلوم ممن لم يكونوا مسلمين، بل كانوا من النصارى والمجوس والصابئة وأضرابهم؛ للرغبة في هذه العلوم والحاجة إلى فوائدها[1].

واستشهد على ضرورة هذه التخصّصات العلميّة بكلامٍ أيضًا لـ **إفلاطون** الذي قال: «علم الفقه نافع لأديانكم، وعلم الطبّ لأبدانكم، وعلم الهندسة لمعاشكم»، مؤكدًا على وجوب دراسة علم الحساب لمدخليّته في أمر المعيشة، وتعلّم علم الهيئة لكونه نافعًا في معرفة أوضاع السماوات والأرض، وضبط أحوال وحركات الكواكب، ومعرفة حساب الأشهر والسنين، والأوضاع الفلكيّة التي تستكشف بالأرصاد[2].

وذهب المحقق **السبزواري** إلى أنّه من جملة مهامّ الملوك والحكّام تهيئة العلماء المختصّين في هذه المجالات، معتقدًا بأنّ أصل تلك العلوم (أو العلوم التعليميّة التي يطلق عليها علوم الرياضيات أيضًا) هو الوحي الإلهيّ، حيث جاء بها الأنبياء إلى البشر. لكنّه ـ بحسب تتبّعي ـ لم يبيّن رأيه في تبويب العلوم؛ في حين أنّه لو كان قد فعل ذلك لزال كثير من الغموض الذي يكتنف فكره. وكيفما كان، لم يستبعد **السبزواري** في مؤلفاته علمًا خاصًّا من العلوم.

ويستفاد من تقسيم المحقق **السبزواري** للعلماء وبيان مراتبهم وخصائصهم على الوجه الآنف أنّ الملك المخاطب في كلامه مكلّف بالعمل بالحكم الشرعي (الواجب) وفق رأي «الأعلم»، وهو الحكيم المجتهد؛ وعليه، فالملك يدير شؤون المجتمع، والحكيم المجتهد يعمل على إرشاد الخلق، ومتى ما كان بحاجةٍ إلى مساعدة، وجب على شخص الملك المبادرة إلى إيصالها له.

وفي ضوء تلك الرؤية، عيّن السبزواري جملةً من الوظائف، منها:

«من اللازم على الملك الترويج للمساجد والمعابد وأماكن الدعاء [...] ويجب عليه حثّ

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحتان ٦٤٣ و٦٤٤.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه.

الأعيان وأهالي الشرع بالاهتمام بالمساجد الشريفة، وإبعاد من لا يمتلك الأهلية والقابلية اللازمة عن المحراب والمنبر؛ لئلا يغوي الناس، فينقل آفة الجهل المركّب التي يعاني منها إلى عوامّ الناس وضعفاء العقول، بل يجب أن يكون أئمة الجماعة والواعظون من الصلحاء، العدول، المتديّنين، العارفين بمسائل وأحكام الشرع؛ لئلا يؤدّي الاقتداء بهم إلى الإضرار بأديان الخلق؛ ذلك أنّ عوامّ الناس ينظرون دائماً إلى أئمة الجماعة والوعّاظ، ويقبلون كلامهم، ويتّبعونهم»[1].

ويستشفّ من دقّة العبارة الآنفة وسائر توجيهات **السبزواري** إلى السلطان **عباس الثاني** أنّه كان بصدد إعطائه أوامر من منطلق كونه «حكيمًا مجتهدًا» أو لا أقلّ «مجتهدًا» فقط، وبالتالي وطبقًا للقاعدة، يجب على الشاه الانصياع إلى تلك الأوامر.

ومن أجل أن يبيّن ضرورة إصلاح وضع المساجد وتطهيرها من الأفراد غير الصالحين ممّن صاروا أئمّةً للجماعة ودعاةً يعتلون المنابر فيها، أشار إلى الأضرار التي تطال الناس من قبل هؤلاء، والّتي منها: ١- بعض أصحاب المنابر غير الجديرين بها والفاقدين لمقومات الكفاءة يحملون الأحكام والأحاديث على ما يوافق أهواءهم؛ ٢- قيامهم بتحريف الألفاظ ومعاني الأحاديث ليبلغوا أهدافهم ومآربهم الخاصّة؛ ٣- كثيرًا ما يضعون أحاديث على سبيل الخدعة والتلبيس؛ ٤- طالما يعمدون إلى تفسيق العلماء والفقهاء (كما فعلوا مع **السبزواري** نفسه)؛ ٥- قد يبادرون إلى تكفير العلماء.

وقد أناط المحقق **السبزواري** مسؤوليّة رفع هذه المعضلة الدينيّة - الاجتماعيّة بالحكومة قائلًا:

«إن لم ينبرِ السلاطين والقائمين على أمر الحكومة إلى تمييز العلماء الحقيقيين عن المنتحلين للعلم وإصلاح مراتبهم، فستشيع هذه الطبقة الباطلة شيئاً فشيئاً، حتى يتغلبوا على العلماء العاملين، ويميل أكثر الخلق إليهم، ويحدث خلل عظيم في الدين؛ وما إن يسري الضعف إلى الدين حتى يبتلي به الملك أيضاً»[2].

ولا شكّ أنّ تتبع النصوص العائدة إلى العصر الصفويّ يظهر أنّ رأي المحقّق **السبزواري**

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٥٦٠.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٥٦٠ و٥٦١.

بشأن المنزلة الرفيعة للمجتهدين كانت تمثّل الرؤية الرائجة آنذاك؛ فعموم الناس وبعض العلماء كانوا يحملون هذا الانطباع، بل حتى الملوك أنفسهم وافقوا على هذا التوجه، وحاولوا التمسّك به على مستوى الظاهر على أقلّ التقادير. قال **لمبتون** في هذا الخصوص: «لما واجه الفقهاء إشكالية عدم التناغم بين العقيدة والعمل، سعوا إلى إيجاد حلٍّ لها انطلاقاً من إيمانهم بلزوم كون الحاكم معصوماً من الذنب، وأعلم أهل زمانه، بتطويع السلطان وتبعيته إلى المجتهد»[1].

وللكشف عن التوجه العام السائد في هذا المجال، نشير إلى جانبٍ ممّا ورد في بعض الرحلات التي قام بها عدد من العلماء إلى ايران في العصر الصفويّ. فكتب **شاردن** حول المركز الاجتماعيّ للمجتهد:

«منزلة المجتهد تشبه منزلة البابا؛ فلو لم يستجب حكّام إيران وكبار مسؤولي الحكومة لإرشاداتهم، يقومون بما يمكن أن يتشبث به البابا لتنفيذ دعاويه ومعتقداته. وحسب التعليمات الدينية لا بدّ أن يتوفّر في المجتهد ثلاث صفاتٍ في حدّها الأعلى: العلم، والرياضة في الحياة، والصفات والعادات الحسنة»[2].

ثم ذكر شخصًا يدعى الملا قاسم، قائلاً:

«بعد أن ذاع صيته وسكنت له القلوب نتيجةً لزهده وورعه، شرع بذمّ أخلاق وعادات الشاه **عباس الثاني**، حتّى بلغ به الأمر أنّه كان يقول: هذا الملك مدمن على الخمر، وبالتالي فقد كفر، ولم تعد الألطاف الالهيّة شاملةً له، فيجب قتله و[...]»[3].

وحول النظريّة السياسيّة للإيرانيين بشأن الحكومة، قال **شاردن**:

«مال أصحاب المنبر ومن خلفهم كافة المؤمنين ومن يراعون أصول الدين بشكلٍ دقيقٍ وكاملٍ إلى النظرية القائلة بأنّه يجب جلوس مجتهدٍ معصومٍ على عرش الملك في زمن غيبة الامام. والمراد من مصطلح «المجتهد المعصوم» رجل منزّه من الناحية الأخلاقية، وقد أتقن جميع العلوم، وبلغ بها درجة الكمال، بحيث يستطيع الردّ على جميع الأسئلة التي تُطرح عليه

---

(١) آن لمبتون، **دولت وحكومت در إسلام/ الدولة والحكومة في الإسلام**: الصفحة ٤٤٢.

(٢) رسول جعفريان، **دين وسياست در دوره صفوي/ الدين والسياسة في العصر الصفوي**: الصفحة ٤٧.

(٣) المصدر السابق نفسه.

في الدين والحقوق المدنية بسرعةٍ ومن دون شبهةٍ ... يقول أصحاب المنبر: أنّى لهؤلاء الملوك (غير المقيدين أو غير المتدينين حسب الاصطلاح الخاصّ) الذين يشربون الخمر، ويتبعون أهواءهم، أن يكونوا خلفاء اللّه في الأرض، ويكون لهم ارتباط بالسماء، ويقتبسون منها النور اللازم لتوعية وقيادة المؤمنين؟ ... لن يتمكن من قيادة العالم سوى مجتهد أو شخص واجد للقدسية الموروثة بحيث يفوق عامّة الناس. صحيح أنّ المجتهد رجل مقدّس ومن دعاة السلام، لكن ينبغي وجود ملكٍ شجاعٍ يحمل سيفه على منكبه؛ ليشيع العدالة ويبسط الأمن، إلا أنه يجب أن يكون كالوزير التابع للمجتهد فقط»[1].

وكتب الرحّالة الألماني **كمبفر** الذي جاء إلى ايران في عهد السلطان **سليمان الصفويّ** في مذكّراته بشأن مكانة المجتهد وقدرته المستقلّة:

«العجيب أنّ المتألّهين والعاملين بالكتاب أيضاً يشاطرون العوامّ في الإيمان بالمجتهد، فيظنّون أنّ القيادة الروحية للمسلمين وفقاً للدين الإلهي وضعت على عاتق المجتهد، فيما يتعيّن على الحاكم العمل على تنفيذ آرائه فقط. وعلى هذا الأساس، يقرّر المجتهد أيضاً موارد الحرب والسلام، فلا يتمّ أيّ عملٍ هامٍّ في مجال الحكومة على المؤمنين من دون أخذ رأيه في ذلك ... وأما الملك الذي أوكل اللّه تعالى إليه زمام الرعايا وإدارة البلاد، فيجب عليه أن يأخذ وقت النية والمشيئة الإلهية من لسان المجتهد»[2].

وحول سلوك الملك إزاء المجتهدين وإطاعته لهم، قال **كمبفر**:

«[...] أما فيما يتعلق باحترام الملوك الصفويين للمجتهد، فيمكن القول: إنّ شطراً كبيراً منها مصطنع، فالملك يخشى الناس في ذلك ويجاملهم؛ لأنّ اتّباع الناس للمجتهد يبلغ درجة أنّ الملك لا يرى مصلحته في تجاوز أيٍّ من أصول الدين الثابتة، ولا أن يقوم بعملٍ في إدارة البلاد يجعل المجتهد مضطرّاً إلى الإعلان عن كونه مخالفاً للدين»[3].

وعلى أيّ حالٍ، لا يمكن الإقرار بوجود كلّ ما ذكره **كمبفر** وإضرابه في عموم الدولة

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحات ٥٠ إلى ٥٣.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٥٨ و٥٩.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٦٠ و٦١.

الصفويّة على نسقٍ واحد؛ لكن، يمكن الخلوص إلى الانطباع القائل بتفوّق المجتهدين على الملوك في أوساط المسلمين وبنظر هؤلاء المجتهدين أنفسهم، بل وفي العمل الظاهريّ لملوك ذلك العصر أيضًا.

ومن هنا، يتّضح مدى عدم صوابيّة رؤية بعض الباحثين الذين حاولوا تحليل السلطة الدينيّة في العصر الصفويّ على أساس قوّة «الصدر» أو سائر المؤسسات الدينيّة الموجودة في نطاق الحكومة. ففي هذا المجال، توصلت إحدى الباحثات وفقًا لهذا التحليل إلى أنّ تمام السلطة في عهد الشاه **عباس الأول** كانت بيد الملك نفسه؛ لأنّه احتفظ لنفسه بمنصب «الصدر» أيضًا[1]. في حين كانت هناك قدرة كبيرة لعددٍ من كبار المجتهدين في تلك الفترة، من أمثال **مير داماد والشيخ البهائي**. بناءً على ذلك، يجب إخضاع التحليل الأساسيّ لمدى قدرة المجتهدين في كلّ حقبة.

لكنّ الجدير بالذكر أنّ الملك كان مبسوط اليد في اختيار المجتهد الذي يسعه توجيه سلوكه انطلاقًا من المباني التي يعتمدها.

٣- الفتاوى السياسية للسبزواري في «كفاية الأحكام»

نحاول هنا استعراض أبرز الفتاوى السياسيّة للمحقق السبزواري، استنادًا إلى كتابه **كفاية الأحكام**، وتعتبر هذه الفتاوى مفتاحًا لتفسير الجزء الذي قد يكون غامضًا من الفكر السياسيّ له. كما أنّ هذه الفتاوى تظهر أنّ ما تضمّنه كتاب **روضة الأنوار** لا يقتصر على الجانب الأخلاقيّ الصرف، بل إنّه يحظى بسندٍ فقهيٍّ أيضًا، ما يحتّم الاهتمام

به من هذه الزاوية:

- «... وفي نجاسة أهل الكتاب خلاف، والمشهور بين الأصحاب نجاستهم ... وأدلة النجاسة محلّ بحث، والأخبار المعتبرة دالّة على الطهارة، لكن لا ينبغي الجرأة على مخالفة المشهور المدّعى عليه الإجماع»[2].

---

(١) مريم مير أحمدي، **دين ومذهب در عصر صفوي/ الدين والمذهب في العصر الصفوي**: الصفحة ٧٨.

(٢) المحقّق السبزواري، **كفاية الأحكام**، الصفحة ١٢.

- «ووجوبها [صلاة الجمعة] في الجملة إجماعيّ بين المسلمين، إنّما الخلاف في زمان غيبة الإمام، والأقرب وجوبها عيناً»[١].

- «الأحوط أنه إذا وجد الفقيه في بلدٍ لا يجمع غيره، وكذا الأعلم، وأن لا يؤمّ للجمعة غير الفقيه إلا بإذنه»[٢].

- «ويزكّى ما خرج من النصاب بعد حقّ السلطان ... وعلى القول باستثناء المؤنة يعتبر بعد النصاب، فيزكّى الباقي منه بعد إخراج المؤنة»[٣].

- «ولا خلاف بين العلماء في أنّ لسبيل اللّه سهماً من الزكاة، والأشهر الأقرب أنه يدخل فيه الغزاة، ومعونة الحاجّ، وقضاء الدين عن الحيّ والميت، وبناء القناطر، وجميع سبل الخير والمصالح»[٤].

- «وقطع الأصحاب بأنه يشترط العدالة في العامل، وعلمه بفقه الزكاة»[٥].

- «والمشهور جواز التولي بنفسه أو وكيله في زمان غيبة الإمام، وذهب **المفيد** **وأبو الصلاح** إلى وجوب حملها إلى الفقيه المأمون، وهو أحوط»[٦].

- «ولو طلبها الإمام وجب حملها إليه، ولو فرّقها حينئذٍ أثم، وفي الإجزاء قولان، ولعلّ الأقرب عدم الإجزاء، ولا يبعد انسحاب الحكم في الفقيه»[٧].

- «وإن كان الإمام غائباً ساغ لنا خاصّةً، دون غيرنا من المخالفين للشيعة، المناكح والمساكن والمتاجر»[٨].

---

(١) المحقّق السبزواري، **كفاية الأحكام**، الصفحة٢٠.

(٢) المصدر نفسه الصفحة ٢٠.

(٣) المصدر نفسه الصفحة ٣٧.

(٤) المصدر نفسه الصفحة ٣٩.

(٥) المصدر نفسه الصفحة ٤٠.

(٦) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٠.

(٧) المصدر نفسه الصفحة ٤٠.

(٨) المصدر نفسه الصفحة ٤٥.

- «الرابع: سائر الأنفال غير الأرض، والأظهر إباحته للشيعة في زمان الغيبة»[1].

- «الأحوط عندي صرف الجميع [أقسام الخمس] في الأصناف الموجودين بتولية الفقيه العدل الجامع لشرائط الإفتاء»[2].

- «لو فرّقه غير الحاكم يعني الفقيه العدل الإمامي ضمن»[3].

- «والفرض الكفائي: كلّ مهمٍّ دينيٍّ ... ومن ذلك: ... حلّ المشكلات المحتاج إليها، والصناعات المهمّة التي بها قوام المعاش»[4].

- «وعُدّ منها: دفع الضرر عن المؤمنين وإزالة فاقتهم»[5].

- «ويشترط في وجوب الجهاد وجود الإمام أو من نصبه على المشهور بين الأصحاب، ولعلّ مستنده أخبار لم تبلغ درجة الصحة، مع معارضتها بعموم الآيات. ففي الحكم به إشكال»[6].

- «ويجب الجهاد متى دهم المسلمين عدوّ يخشى منه على بيضة الإسلام»[7].

- «وإذا وطئ الكفار دار الإسلام وجب على كلّ ذي قوةٍ قتالهم، حتى العبد والمرأة»[8].

- «المقاسمة حصّة من حاصل الأرض يؤخذ عوضاً عن زراعتها، والخراج مقدار من المال يُضرب على الأرض أو الشجر حسب ما يراه الحاكم ... على أنهما لا يتحقّقان إلا بتعيين الإمام العادل»[9].

- «... إلا أنّ ما يأخذه الجائر في زمن تغلبه قد أذن أئمتنا: في تناوله منه، وأطبق عليه

---

(١) المحقّق السبزواري، **كفاية الأحكام**، الصفحة ٤٥.
(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٥.
(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٥.
(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٧٣.
(٥) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٧٣.
(٦) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٧٤.
(٧) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٧٤.
(٨) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٧٤.
(٩) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٧٦.

علماؤنا، لا نعلم فيه مخالفاً، وإن كان ظالماً في أخذه ... والظاهر أنّ الأئمة: لمّا علموا انتفاء تسلط السلطان العدل إلى زمان القائم، وعلموا أنّ للمسلمين حقوقاً في الأراضي المفتوحة عنوةً، وعلموا أنه لا يتيسر لهم الوصول إلى حقوقهم في تلك المدّة المتطاولة، إلا بالتوسّل والتوصّل إلى السلاطين والأمراء حكموا: بجواز الأخذ منهم»[1].

- «وقوع المصدّق في زمان الأئمة: من قبل الإمام العادل أو المأذون من قبله أو عادل يأخذ ويجمع الزكاة حسبةً بعيد جدّاً»[2].

- «لو سلمنا أن أخذ السلطان وجمعه حقّ الخراج من الأرضين حرام مطلقاً، حتى لو كان مقصوده جمع حقوق المسلمين وصرفه في مصارفه الشرعيّة بقدر طاقته كان حراماً أيضاً؛ لكن لا نسلم أنّ إعطاءه لأحدٍ في صورة الهبة أو غير ذلك يكون حراماً، إذا كان الآخذ مستحقاً لمثله لفقرٍ، أو كونه من مصالح المسلمين كالغازي والقاضي، والّذي له مدخل في أمور الدين، وإن كان الأخذ حراماً أولاً»[3].

- «وإذا تمكّن الحاكم الشرعيّ من التصرف فيه [الأراضي الخراجية] فالظاهر جواز ذلك له، والأحوط أن يستأذن الحاكم الشرعيّ فيما يعطيه الجائر إن تمكّن من ذلك. وقد نازع فيه بعض المتأخرين من الأصحاب، وقال: لا دليل عليه من الكتاب ولا من السنة، بل قد يستنبط منهما خلافه؛ إذ هذا معاونة على الإثم، وتقوية الظالم، وقول بأنّ له ولاية وعهد من اللّه عزّ وجلّ؛ إذ من لا سلطنة له من اللّه ورسوله في أمرٍ جاز خلافه في ذلك الأمر ... وفيه نظر؛ لأنّ كون ذلك معاونة على الإثم إنّما يكون على تقدير كون أخذ الجائر حراماً مطلقاً بأيّ غرضٍ كان، وهو ممنوع»[4].

- « ... وتقوية الظالم إنّما يسلم تحريمه في الظلم، وفي مطلقه إشكال»[5].

- «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. لا ريب ولا خلاف في وجوبهما بين المسلمين

---

(١) المحقّق السبزواري، **كفاية الأحكام**، الصفحة ٧٧.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٧٨.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٧٨.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٠.

(٥) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٠.

مع وجوب المعروف، واختلفوا في كون وجوبهما على الأعيان أو الكفاية، والأقرب الثاني»[1].

- «... فإذا أثّر القول والوعظ في ارتفاعه اقتصر عليه، وإن لم يؤثّر وجب أن يمنع منه ويدفع عنه، وإن أدّى ذلك إلى إيلام المنكر عليه، والإضرار به، وإتلاف نفسه، بعد أن يكون القصد ارتفاع المنكر أن لا يقع من فاعله، ولا يقصد إيقاع الضرر به، ويجري ذلك مجرى دفع الضرر عن النفس في أنه يحسن وإن أدّى إلى الإضرار بغيره؛ غير أنّ الظاهر من مذهب شيوخنا الإمامية أن هذا الضرب من الإنكار لا يكون إلا للأئمة:، أو لمن يأذن له الإمام٧ فيه»[2].

- «وللفقهاء الحكم بين الناس مع الأمن من الظالمين وقسمة الزكوات والأخماس والإفتاء بشرط الاستجماع لشرائط الإفتاء»[3].

- «ويجب على الناس مساعدتهم والترافع إليهم في الأحكام، فمن امتنع على خصمه وآثر الترافع إلى حكام الجور أثم»[4].

- «ولو افتقر إلى الجراح أو القتل ففي الوجوب بدون إذن الإمام قولان ... ولا يبعد ترجيح الوجوب في ما عدا القتل، وفيه إشكال»[5].

- «ويجبان بالقلب مطلقاً، بأن لا يرضى بفعل المنكر وبترك الواجب، والظاهر أنه يجب عليه إظهار ما يدلّ على إرادته ترك المنكر من فاعله وفعل المأمور من تاركه، بأن يظهر الكراهة في وجهه، ويعرض عنه حين التكلم ويهجره»[6].

- «وفي بعض العبارات: لا تقية في قتل النفوس، فيخرج الجرح الذي لا يفضي إليه ... وقال بعضهم: وفي الجرح خلاف؛ لصدق الدماء عليه مع عموم: لا تقية في الدماء في الرواية. وهو بعيد»[7].

---

(١) المحقّق السبزواري، **كفاية الأحكام**، الصفحة ٨١.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٣.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٣.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٣.

(٥) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٢.

(٦) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٢.

(٧) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٨٣.

- «وذكر الأصحاب: أنه يجوز الأخذ من بيت المال للمؤذّن، والقاسم، وكاتب القاضي، والمترجم، وصاحب الديوان، ووالي بيت المال، ومن يكيل للناس ويزن. وهو حسن، ولا ينحصر فيه، بل ذكروا أيضاً: معلم القرآن، والآداب الحكمية، والفنون الشرعيّة، والعلوم الأدبية من النحو واللغة وشبههما»[1].

- «ولا خلاف لمن يعتدّ بقوله بين الأصحاب في اعتبار كونه [القاضي] فقيهاً جامعاً لشرائط الإفتاء، والاتفاق عليه منقول في كلامهم. ويدلّ عليه مقبولة عمر بن حنظلة»[2].

- «مصرف بيت المال مصالح المسلمين»[3].

- «وإذا ثبت عند القاضي امتناعه [الخصم] من غير عذرٍ أو سوء أدب، فللقاضي أن يستعين على إحضاره بأعوان السلطان، فإذا احضر عزّره بما يراه»[4].

- «من وظيفة الحاكم أن يسوّي بين الخصمين في السلام عليهما، والجواب لهما، وإجلاسهما، والقيام لهما، والنظر، والاستماع، والكلام، وطلاقة الوجه، وسائر أنواع الإكرام. هذا إذا كانا مسلمين أو كافرين. ولو كان أحدهما مسلماً، والآخر كافراً، جاز رفع المسلم في المجلس»[5].

ويُستنتج من مجموع ما ذكرنا أنّ المحقّق **السبزواري** في كتاب **روضة الأنوار** كان يتحدّث من موقع الحكيم المجتهد الذي تجب طاعته على الجميع، ومنهم شخص الملك، حيث كان يوجّه أوامره إلى السلطان **عبّاس الثاني**. وعلى هذا الأساس، يمكن رسم خريطة العلاقة بين الدين والدولة في فكر المحقّق **السبزواري** بالشكل التالي:

---

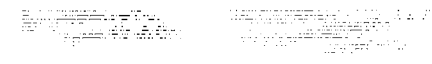
(١) المحقّق السبزواري، **كفاية الأحكام**، الصفحة ٢٦٢.

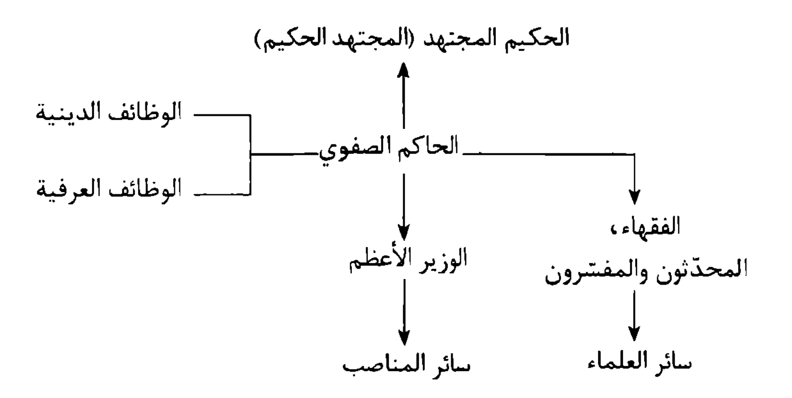
(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٦١.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٦٢.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٦٥.

(٥) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٦٦.





ومن هنا، نجد أنّ المحقّق **السبزواري** انطلق من هذه العقليّة بما له من مكانةٍ مرموقةٍ لإحداث إصلاحاتٍ في المؤسسة السياسيّة للحكومة الصفويّة؛ وذلك في مسعىً منه للحؤول دون انحطاطها وانهيارها.

وسنحاول فيما يلي إبراز وبحث وجوهٍ أخرى من الأفكار السياسيّة لهذا العالم.

٤- العدالة كفيلة ببقاء الحكومة

لم يقدّم **السبزواري** تعريفًا دقيقًا للعدالة، عدا تعبيرٍ كلّيٍّ بالقول: «العدل هو أن يأخذ الملك بالحقّ، ويؤمن به، ويراعي الإنصاف في جميع الأمور»؛ لكنّه أشار إلى حيثيّاتٍ وشواهد هي معالم لتحقّق العدالة. فنقل روايةً عن النبيّ الكريم صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال فيها:

«أحبّ الناس إلى اللّه يوم القيامة وأدناهم مجلساً إمام عادل، وأبغض الناس إلى اللّه وأبعدهم منه إمام جائر»[1].

إنّ فوائد رعاية العدل من قبل الحكّام كثيرة، فمراعاة العدل تعود بالنفع عليهم قبل غيرهم من الناس؛ ومن جملة تلك الفوائد، يمكن الإشارة إلى: كسب رضا اللّه جلّ وعلا، الحصول على الدرجات الأخرويّة والنجاة من العذاب، دوام الحكومة وبقائها، «إنّ الرعايا عبارة عن أمانةٍ وضعها الباري عزّ وجلّ بيد الحكّام والملوك، ومن اللازم عليهم صيانة تلك الأمانة

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ١٥٤؛ **المتّقي الهندي**، **كنز العمال**: ج ٦، الصفحة ١٤٦٧.

للنجاة من المسؤولية في يوم الجزاء»، ذياع الصيت الحسن، كسب دعاء الناس والرعايا بالخير واليُمن، «تسري آثار وبركات العدل إلى الأولاد والأعقاب، في حين أنّ الظلم يؤدّي إلى قطع النسل»، عمارة الملك[1].

والعدالة إنّما تتحقّق لو قام الحاكم بما يلي: عدم الغفلة عن حال الرعيّة، العلم بما يجري في المملكة وما يقع فيها من حوادث، أخذ الحقّ للمظلومين من الظالمين، معاقبة الظلمة طبقًا لقانون الحقّ كيما يكونوا عبرةً لغيرهم؛ ولو كان الظالم ذا منصبٍ ومقامٍ فـ «يجب عزل الظالم عن منصبه، وإسقاطه من العين، وعدم الالتفات إليه»، تحديد أيامٍ معيّنةٍ للّقاء بالناس والاستماع إلى شكاواهم ومطالبهم بصورةٍ مباشرةٍ، ولا يكفي تعيين أشخاصٍ للاهتمام بشؤون الناس؛ فلربما يريد الناس تقديم شكوى ضدّ هؤلاء الأشخاص أنفسهم، التخلّي عن الترف؛ فكما أنّ الآخرة لا تتأتّى بالترف والراحة فكذلك حال الدنيا أيضًا. «يجب التروّي والتشاور لدى عزل ونصب العمّال وذوي المناصب والمراكز الحساسة، وينبغي بلوغ كنه الأمور والوقوف على الحقائق [...] ويجب بذل المساعي لإعمار الدولة وترفيه وإنصاف المظلومين وتأديب ومعاقبة الظالمين، الأمر الّذي يتطلب مزيدًا من المشقّة والمتاعب، ولا يجتمع مع راحة البال وفراغ الخاطر»، بالإضافة إلى عدم الإصغاء إلى النمّامين والمتملّقين، ومحاولة معرفة حقيقة كلّ شيءٍ قدر الإمكان، وتعيين أشخاصٍ لإدارة شؤون الناس ممّن يمتلكون أهليّة الترافع إليهم[2].

ومجمل الكلام: أنّ «قوام السلطة ونظام السلطنة والحكومة بالعدل [...] فالسلطنة لا تقوم إلا بالجيش، والجيش لا يكون إلا بالمال، والمال لا يكون إلا بعمارة الملك، وعمارة الملك لا تكون إلا بالعدل»[3].

وفي ضوء هذه النقطة في الفكر الدينيّ، فإنّ الحرية أيضًا يتمّ تأمينها عن طريق إجراء العدالة؛ ومن هنا، فإنّ بحث العدالة في الفكر السياسيّ للمفكريّن المسلمين يحظى بأهميّة كبيرةٍ. ومن البحوث الأخرى التي ينطوي عليها بحث العدالة هي قواعد العدالة التي ينبغي على الملك والحاكم رعايتها، وسيتمّ التطرّق إلى هذا الموضوع لدى بحث وظائف ومسؤوليّات الحاكم.

---

(١) انظر: **روضة الأنوار عباسي**: الصفحات ١٥٤ إلى ١٥٦.

(٢) المصدر السابق نفسه: الصفحات ١٦٦ إلى ١٩٧.

(٣) المصدر السابق نفسه.

٥- السياسة والحكومة

ذهب **السبزواري** إلى أنّ منشأ تشكيل المجتمع هي الحاجات المعيشيّة التي يطلق عليها اليوم «الضرورة الاقتصادية»؛ ذلك أنّ الإنسان يحتاج في حياته إلى الغذاء واللباس والمسكن، وممّا لا شكّ فيه أنّ الفرد الإنسانيّ لوحده وبمعزلٍ عن المجتمع ومن دون مساعدة الآخرين له غير قادرٍ على توفير تلك الاحتياجات. بناءً على ذلك، «يجب على أفراد المجتمع الكثيرين إعانة بعضهم البعض» وأن يشتغل كلّ واحدٍ منهم بشغلٍ معيّنٍ؛ ولهذا خلق اللّه تعالى بني آدم بمواهب وقابليّاتٍ واستعداداتٍ متفاوتة:

«بما أنّ البعض (من الناس) يمتاز بالتدبير الصائب، والبعض الآخر بزيادة القوة، والبعض الآخر بالشوكة والعظمة، والبعض الآخر بزيادة الأموال والثراء، ويتميز عدد منهم بالافتقار إلى العقل والحصافة والكياسة، فهم بمنزلة أدواتٍ وخدّامٍ وموظفين للطوائف السابقة، ويتّسم جمع منهم بالفقر والشعث، فإنّ كافّة الأعمال تنتظم على الوجه الذي يشاهَد بالفعل، ويقوم كلّ واحدٍ منهم بالعمل المناسب له واللائق به بما هو قوام العالم ونظام معيشة بني آدم»[١].

ويرى **السبزواري** أنّ تدبير وإدارة المجتمع السياسيّ بحاجةٍ إلى «صاحب الشريعة»، وما صاحب الشريعة إلا النبيّ المرسَل من اللّه تعالى والموحى إليه منه. وعليه، فتفسير **السبزواري** للدين والنبوّة وإرسال الرسل تفسير سياسيّ تمامًا؛ فمن وجهة نظره: تتجسد مسؤوليّة النبيّ بإبلاغ أحكام الطاعات والعبادات والمعاملات والنكاح وسائر الأحكام المقرّرة في الشرع الحنيف إلى الخلق؛ «لتتّضح ما هي طبيعة حقوق كلّ واحدٍ من الناس وما هي حدوده؛ لأنه متى ما أدرك الناس حقوقهم وعرفوا حدودهم وعملوا بها، انتظم العالم وزال الفساد والفتنة من وجه الأرض، وبالتالي يستطيع كلّ واحدٍ من الناس أن يعيش حياته برفاهٍ ورخاء. ويطلق على هذا القانون قانون عظماء الشريعة، والمنفّذ له هو الحاكم العادل»[٢].

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحتان ٣٠ و٣١. ولمطالعة المزيد حول بحث «الاستخدام» المشابه لرأي السبزواري من بعض الجهات، انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان**: ج ٢، الصفحة ١٢١؛ عبد اللّه جوادي آملي، **شريعت در آينه معرفت/ الشريعة في مرآة المعرفة**: الصفحتان ٤١٣ و٤١٤.

(٢) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٣١.

أ) الحاكم العادل وأهداف الحكومة

من هو الحاكم العادل؟ الحاكم العادل- برأي **السبزواري**- هو النبيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ومن بعده أئمة الهدى صلوات الله وسلامه عليهم. أمّا الحاكم العادل في زمن غيبة الإمام الثاني عشر عجّل الله تعالى فرجه الشريف، فقد قال عنه **السبزواري**:

«في زمن غيبة الإمام صاحب الزمان وخليفة الرحمن ـ عليه صلوات الله الملك المنّان ـ عن الأنظار، وكونه كالشمس التي يحجبها السحاب، وبحسب الحكمة والمصلحة، لو لم يكن بين الخلق ملك عادل ومدبّر يقوم بتدبير شؤون هذا العالم لآل أمره إلى الفساد والاختلال وعدم الانتظام، ولتعذّر على أيّ شخصٍ العيش فيه، بل لا بدّ ومن الضروري أن يكون على العالم حاكم يتميز بـ: العدل في الحياة، واتّباع سنّة الإمام الأصل المنصوب من قبل الله تعالى، والسعي لدفع شرّ الظالمين، ووضع كلّ شخصٍ في المرتبة التي يستحقّها، والحفاظ على الرعايا والعاملين لديه الذين هم أمانة من قبل الواحد القهّار، وصيانة المؤمنين والشيعة من شرّ الطغيان واستيلاء الكفّار وأعداء الدين، والعمل على ترويج الشعائر والملّة[1]، ودعم أهل العلم والتقوى والدين، وردّ أهل الباطل والبدعة والتلبيس، وعدم الطمع في أموال الرعايا، وعدم استغلالهم وجعل أموالهم أدواتٍ للفسق واللهو، والعمل بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذل الجهد لتأمين الطرق، وضبط الحدود بتنصيب الكفوئين عليها»[2].

وحسبما ورد في هذه الفقرة من كلامه، فإنّه يرى أنّ الحكومة أو الحاكم الذي يتمكّن من تحقيق تلك المواصفات الأربعة عشر في عصر الغيبة هو حاكم عادل؛ لكن، هل أنّ **السبزواري** حقًّا يؤمن بأنّ من استطاع تحقيق تلك الخصوصيّات الآنفة هو حاكم عادل، أم أنّه يريد التحدّث عمّا يشبه التعليق على المحال؟

تتجلّى أهميّة هذا السؤال أكثر من ذي قبل حينما نلتفت إلى أنّ المحقّق **السبزواري** ألّف كتابه «روضة الأنوار عبّاسي» بطلبٍ من السلطان **عبّاس الثاني**. وعلى أيّ حالٍ، وفي ضوء الشروط الأربعة عشر المزبورة، ومهما كانت الإجابة عن هذا السؤال، لا يكون حكّام الدولة الصفويّة - وفقًا لرأي هذا المحقّق- من الحكّام العادلين. مع العلم أنّ ثمّة شواهد في كلمات **السبزواري** تؤكد على وفائه والتزامه بالتعاليم والثوابت الكلاميّة للشيعة، في الوقت الذي تكشف

---

(١) المراد بـ «الملّة» هنا دين الإسلام ومذهب التشيع.

(٢) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحتان ٣٢ و٣٣.

عن كونه شخصًا مصلحًا وواقعيًّا؛ ومن هنا، فهو يدلي بآرائه ونظريّاته من هذه الزاوية، في محاولةٍ منه لحضّ الحكّام على تحسين الوضع القائم إذ ذاك، وهو ما يتجلى بوضوحٍ في العبارة التالية التي تمثل خلاصة ما توصل إليه في هذا المجال:

«ومجمل الكلام، كلّما كان الملك في مقام التأسّي بالإمام الأصل، الإمام المهديّ (عجل اللّه تعالى فرجه الشريف)، وتطبيق السنن المرضيّة للشرع المبين في جميع الأبواب، والعمل بقانون العدل، درّت على وجوده فوائد ومنافع جمّة، ليس بوسع القلم واللسان بيانها»[1].

ويلاحَظ أنّه تمّ التأكيد على ضرورة اتّباع الإمام الأصل والتعاليم الدينيّة والعدالة في تلك الخلاصة، كما جرى التركيز عليها فيما تقدّم من النقاط الأربعة عشر. لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: ما هي الآليّة المناسبة برأي المحقّق **السبزواري** لتحديد كون الحاكم مستجمعًا لتلك الشرائط أم لا؟ سنعترض للجواب عن هذا التساؤل لدى التعرّض لبحث «العلاقة بين الدين والدولة».

ب) أنواع الحكومات

تقسّم الحكومة بحسب رأي **السبزواري** إلى قسمين: الحكومة الفاضلة والحكومة الناقصة أو التغلّبية:

١- **الحكومة الناقصة (التغلّبية)**: لم يفصّل المحقّق **السبزواري** الحديث عن هذا النوع من الحكومات، لكنّه يعتقد بأنّ الحكومة بقدر ابتعادها عن خصال ومواصفات ووظائف الحكومة الفاضلة تكون ناقصةً بنفس النسبة. أمّا أبرز صفات الحكومة الناقصة فهي أنّها تعتبر الناس عبيدًا للقائمين على الحكومة، فلا تمنحهم شيئًا من حقوقهم:

«تستعبد الخلق بالجور والتعدّي واتّباع الأهواء والدواعي النفسية والتسويلات الشيطانية، وتسخّر قواهم وآلاتهم لتحقيق مآربها الشهوانيّة وأهدافها الغضبية، ولا ترقب في الظلم والجور إلاًّ ولا ذمّةً »[2].

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٣٣.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٦٥.

والنتيجة الطبيعيّة للحكومة التغلّبيّة والاستبداديّة هي عدم البقاء طويلًا والانهيار بأسرع ما يمكن:

«من يتحرّك في هذا الطريق لن ينتظم ملكه ولن تدوم حكومته، فما أسرع ما يبتلى بالنكبة الدنيوية والشقاء الأخروي؛ ذلك أنّ السلطان الظالم كالصرح المشيّد على الثلج، ما إن تشعّ عليه خيوط شمس العدل الإلهي حتى يذوب الثلج ويتلاشى البناء»[1].

وعلى هذا الأساس، يتميّز السلطان في الحكومة التغلّبية أو الناقصة بالخصال التالية: ١- يلجأ إلى التوسل بالظلم والجور في إنجاز أعماله؛ ٢- ينظر إلى الرعيّة بعين العبيد بدلًا من اعتبارهم أصدقاء؛ ٣- يملأ البلاد بالشرور العامة؛ ٤- يكون أسيرًا للشهوات؛ ٥- لا يطيع أحكام العقل والشرع.

وبما أنّ المعيار والمحور في جميع الأعمال الحكوميّة في الحكومة التغلّبيّة هو تأمين منافع ومصالح الثلّة الحاكمة، فمن الطبيعيّ أن تُنبذ المصلحة العامة للشعب ولا يؤتى إلا بما يسبّب لهم الضرر. وأمّا تبعات تسلّط مثل تلك الحكومة على رقاب الناس فهي عبارة عن: عدم الاطمئنان على أرواح وأموال وأعراض الناس، والتنازع والخصومة إلخ. وقد فسّر **السبزواري** الشرور العامّة بالقول: «المراد بالشرور العامة هو الخوف والاضطراب والتنازع والخصومة والجدال والجور والحرص والإسراف والعنف والغدر والخيانة والزيف والاستهزاء واللاحياء والغيبة وأمثال ذلك»[2].

٢- **الحكومة الفاضلة**: الحكومة الفاضلة حكومة «يجري فيها بناء سير وأطوار الملك على قواعد العقل ومناهج الشرع، ولا تتخطّى سلوك منهج الوسطية والاعتدال الموافق لميزان العدل»[3].

والحكومة الفاضلة برأي **السبزواري** يجب أن تكون عقلانيّةً وعقلائيّةً من جهةٍ، ودينيّةً وشرعيّةً من جهةٍ ثانية؛ وبناءً على ذلك، فمراده من الحكومة الفاضلة: حكومة دينيّة وعقليّة. وإذا ما التفتنا إلى بداية قوله: «بناء سير وأطوار الملك ...» نستطيع التأكيد على لزوم سيادة

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٤٦٥.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٤٦٥ و٤٦٦.

(٣) المصدر السابق نفسه.

«قواعد العقل» و«مناهج الشرع» في جميع مجالات الدولة، على أنّه من الضروريّ أن تسير هذه الدولة صوب «الاعتدال»؛ ومن هنا، أورد **السبزواري** جملةً من الخصائص لطالب التصدّي للحكومة الفاضلة، هي:

١- علوّ الهمّة[1].

٢- سداد الرأي:

«وهو يتأتّى من النظر الدقيق، والفكر الصحيح، والبحث العميق، والتجارب المرضيّة والمقبولة والناجحة، والاستخبار عن حال الماضين، والاعتبار به، والاطلاع على أخبار السابقين، وكلام أهل العقل والعلم وأرباب التجارب. وهذا أصل كبير من أصول الحكومة، وبوسعه أن يمثّل منشأً لجميع الأصول الأخرى؛ لأنّ ينبوع الحياة لجميع الفضائل هو العقل والعلم والرأي الصحيح»[2].

ويبدو أنّه استقصى كافّة العناصر الضروريّة للإصلاح في المواصفات الآنفة.

٣- العزم القويّ الّذي يطلق عليه عزم الرجال أو عزم الملوك، «أي أنّ عزيمة الملك تهيمن على كلّ شيءٍ بعد الفكر الصحيح والرأي السديد. ثمّ لا ينبغي للملك أن يهِنَ وتضعف عزيمته بسبب الأغراض والأهواء الشخصية، بل لا بدّ له من إمضاء ذلك العزم القويّ [...] وهذا من عمدة الأصول لنيل السعادة الدنيوية والأخروية، والملوك أحوج الخلق إلى هذه الفضيلة».

والكلام الآنف يمثّل جانبًا آخر من نظريّة الإصلاح لدى المحقّق **السبزواري**؛ فهو عندما رأى بأمّ عينه أنّ عزم السياسيّين المتواجدين في تلك الحقبة آخذ بالتقوّض شيئًا فشيئًا جرّاء الأغراض والأهواء، وأنّهم كلمّا أعلنوا التوبة بادروا إلى نقضها ثانيةً، أكّد على أنّ المجتمع لو رغب بنيل السعادة الدنيويّة والأخروية فيجب عليه الالتزام بهذا الشرط وتطبيق ما توصّل إليه الخبراء والمختصّون بقوة.

٤- الصبر على مقاساة الشدائد ووقوع الأهوال ونزول الحوادث والعوارض.

---

(١) انظر: **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٤٦٦.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٦٧.

٥- اليسار ووفور الأموال؛ «كي لا يكون مضطرًّا ومحتاجًا إلى الرعية حين الحاجة إلى الأموال الكثيرة». وهو في الحقيقة يؤكد في هذه الفقرة على الاقتصاد القويّ والأساسيّ.

٦- امتلاك جيشٍ منظّمٍ ومتناسقٍ وموحّدٍ ومضحٍّ.

وممّا تجدر الإشارة إليه: أنّ ما ذُكر إلى الآن موجود بصورةٍ أو بأخرى في كتاب «الأخلاق الناصرية» لـ **خواجة نصير الدين الطوسي** أيضًا[1]. مع فارق أنّ الأخير بفعل الأوضاع التي كان يعيشها، أو نتيجة لأسبابٍ أخرى، لم يؤكد على الشرط السادس، وإنّما شدّد بدلًا من ذلك على امتلاك «أعوانٍ صالحين»؛ في حين أنّ **السبزواري** ركّز على شرط وجود جيشٍ قويٍّ في ظلّ الظروف التي كان يعيشها والأخطار التي تهدّد الدولة الإيرانيّة، بل وربما دفعه إلى ذلك الرغبة في تشكيل حكومةٍ مقتدرةٍ، والمشاكل التي كان يعانيها الجيش الإيرانيّ آنذاك، والحروب التي خاضتها إيران ضدّ بعض جيرانها (نظير استعادة قندهار من قبل الشاه **عبّاس الثاني** في زمن **السبزواري**).

٧- النسب الرفيع. ومع أنّ **السبزواري** لم يكن يرى هذا الشرط شرطًا ضروريًّا، لكنّه كان يعدّه من الأولويّات.

وذهب **السبزواري** إلى أنّ الخصال الأربع الأوائل، علوّ الهمّة وسداد الرأي والعزم القويّ والصبر الحسن، أكثر أهميّة من الأمور الأخرى المذكورة. وبعبارةٍ أخرى: إنّها تستبطن الموارد المتبقية. وقد أطلق على تلك الأصول الأربعة اسم «قواعد بناء الملك».

ثمّ إنّ الحكومة الفاضلة تسعى لتأمين وبسط «الخيرات العامّة»، والخيرات العامّة عبارة عن: «الأمن والسكون والاستقرار والمودّة والمحبّة (لبعضهم البعض) والعدل والعفاف واللطف والإحسان والوفاء وما شاكل». ويتلخّص تصوّر **السبزواري** للحكومة الفاضلة بأن يقف شخص على رأس النظام السياسيّ، ويقود الأمور وفقًا لمبنى العقل والشرع والعدل. وبالنظر إلى هذه النكتة، ذكر **السبزواري** في بحث وظائف الحكومة الفاضلة أمورًا يقع على عاتق الشخص الحاكم التصدّي لها جميعًا، لكن بمعونة الآخرين، وبخاصّةٍ تشكيل مؤسساتٍ إدرايّةٍ قويّةٍ. وهذه الوظائف عبارة عن:

---

(١) انظر: **اخلاق ناصري/ الأخلاق الناصرية**: الصفحتان ٣٠١ و٣٠٢.

١- لا يُصغي الملك المسؤول عن الحكومة الفاضلة إلى الوشاة الذين يتحدّثون من دون بيّنةٍ ودليلٍ وبرهان؛ ٢- لا يوصد أبواب الخوف والرجاء بوجه الخلق؛ ٣- يسعى لصدّ هجوم الأعداء ومثيري الفتن؛ ٤- لا يألو جهدًا في الحفاظ على أمن الطرق والذود عن الحدود؛ ٥- يجالس أهل الفضل والعقل والرأي؛ ٦- يبدي اهتمامًا بنصائح ووصايا الحكماء والعلماء؛ ٧- لا يستغرق أوقاته بالشهوات واللذائذ الجسمانيّة؛ ٨- لا يغفل، ولو للحظةٍ واحدةٍ، عن إدارة وتدبير أمور المملكة؛ ٩- لا يطلب الكرامات والغلبة من دون استحقاق؛ ١٠- يضاعف من ساعات العمل والتعب والتفكير والتدبير؛ ١١- يخفي أسراره عن الآخرين؛ ١٢- يستشير ذوي العقل والتدبير والهمّة وعزّة النفس؛ ١٣- يعيّن شخصًا جديرًا في كلّ شغلٍ ومنصبٍ من المناصب؛ ١٤- يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؛ ١٥- يشكّل لجنة الحسبة؛ ١٦- يعمل على توسيع رقعة التجارة على الصعيدين الداخلي والخارجي[١]؛ ١٧- يوفّر الرفاهية للفلاحين كونهم يمثلون الركن الأساسي في قوام معيشة الناس وتأمين المواد الغذائيّة لهم[٢]. وعلى هذا الأساس، أوصى بلزوم إعانة المزارعين في حفر الأنهر وإقامة السدود وإصلاح القنوات والترع، بالإضافة إلى ضرورة عدم التشديد عليهم في أمر الضرائب. ١٨- دعم أصحاب الحرَف والمصانع[٣]؛ ١٩- تأمين العلاج وما يرتبط بالشؤون الصحيّة. ٢٠- إقامة العدل. وتعتبر هذه النقطة من أهمّ وظائف ومسؤوليّات الحكومة الفاضلة ورئيسها؛ لذا سنخوض في هذا الموضوع بالتفصيل. «من اللازم على الملك النظر إلى حال الرعية، والسعي لمراعاة قوانين العدالة»، بل ويجب عليه إقامة العدل.

وبعبارةٍ أخرى: لا يتمكّن الملك من تحقيق ونشر الخيرات العامّة إلا إذا عمل بقانون العدالة، فضلًا عن قوانين العقل والشرع. والخيرات العامّة هي «المصلحة العامّة» التي تحدّث عنها عدد من المفكريّن الآخرين، وهي تشكّل المائز الأساسيّ بين السلطة الفاضلة وغير الفاضلة حسب رأي **السبزواري**؛ ففي الحكومة الفاضلة محور العمل هو تأمين الخيرات العامّة، أو «المصلحة العموميّة» كما ورد على لسان **أرسطو**؛ في حين أن محور العمل في الحكومة الناقصة هو تأمين المنافع والمصالح الشخصيّة والزمرة الحاكمة، ما يفضي إلى بسط «الشرور العامّة».

---

(١) انظر: **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٧١٣.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٧١٨ و٧١٩.

(٣) المصدر السابق.

أمّا شروط قوانين العدالة والأبعاد المختلفة لبسط العدل التي يقع على عاتق الملك تنفيذها واتّباعها والسير في ضوئها، فهي كالتالي:

الشرط الأول: على الملك أن ينظر إلى أصناف الناس ويساوي بينهم، و«أن يحافظ على كلّ طبقةٍ في مرتبتها وحدّها من أجل صيانة الاعتدال والتوازن المطلوب في المجتمعات الملَكيّة». والطبقات الاجتماعيّة وأصناف الناس التي يتوجّب على الملك المحافظة عليها في مرتبتها أربعة: ١- حملة الأقلام، وهم من يهب الملْك والدين قوامه من خلال أفكارهم، نحو العلماء، الحكماء، الفقهاء، الوزراء، القضاة، الكتّاب، المهندسين، الأطبّاء، المنجّمين، الشعراء؛ ٢- حملة السيوف، «من قبيل الأبطال، والمجاهدين، وحفظَة القلاع والثغور، وقادة العسكر، وسائر الجنود، وأهل الحميّة والشجاعة، وأعوان الملك، وحرّاس الدولة الذين لا يتحقق نظام الأمن واستقرار الخلق من دون صولاتهم، ولا تتلاشى موادّ الفساد لأهل البغي والعدوان من غير بريق سيوفهم»؛ ٣- أرباب المعاملات، «من قبيل التجّار الّذين ينقلون فوائد كلّ ملكٍ من مكانٍ إلى مكان، ويحملون خصائص كلّ دارٍ من أفقٍ إلى أفق، ونحو أهل الحِرَف وأرباب الصناعات الّذين يهتمّون بتدبير المأكول والملبوس والمسكن وسائر الضروريّات واحتياجات الأشخاص، ولا تتيسّر الحياة والعيش الرغيد والراحة من دونهم، ونحو من يقومون بجمع الخراج والمتعلّقات بالديوان وأضراب هؤلاء»؛ ٤- أهل الزراعة، «كالفلّاحين والمزارعين الذين يوفرون قوت الخلق وغذاءهم، والذين يستحيل بقاء النوع الإنسانيّ من دون معونتهم».

فجميع هذه الطبقات تكون في خدمة تحقّق الخيرات العامّة: فطبقة حملة الأقلام تكون في خدمة قوام الملك والدين، وطبقة حملة السيوف في خدمة نظام الأمن وراحة المواطن، وأرباب المعاملات وأهل الزراعة أيضًا في خدمة توفير لقمة العيش واحتياجات الناس.

وبما أنّ «غلبة طبقة من هذه الطبقات أو زوالها واختلالها يوجب الفساد واختلال نظام المجتمع» يتعيّن على الملك بذل قصارى جهده في سبيل تأمين التوازن فيما بينها. «فجميع تلك الطبقات تساعد بعضها البعض في مجال إعمار المدن وملئها بالخيرات والفضائل»[1].

الشرط الثاني: على الملك أن ينظر في أحوال وأفعال أهل المدينة، ويعطي كلّ واحدٍ منهم ما يليق به بحسب استحقاقه واستعداده وقابليته.

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٤٧١.

الشرط الثالث: عليه أن يعتمد التسوية والاستحقاق في قسمة الخيرات المشتركة، بحيث تكون نسبة كلّ واحدٍ على قدر استحقاقه وكفاءته وقدرته. قال **السبزواري في تعريفه** لـ «الخيرات المشتركة»:

«الخيرات المشتركة هي سلامة الأموال والكرامات وما شاكلها؛ إذ لكلّ فردٍ فيها سهم ونصيب، وإنقاصها ظلم لذلك الشخص، كما أنّ ذكرها والتحدّث عنها ظلم لأهل ذلك البلد؛ لأنّ زيادة غير المستحقّ تستلزم التطفيف للمستحقّ، ومنح الشخص مزيّة الاستحقاق من دون مبرّرٍ وجعله يتفوّق على أقرانه والمكافئين له ظلم له، وقد يحصل العكس، فيُبخس الشخص حدّ الاستحقاق، وكما أنّ ذلك ظلم بحقّ هذا الشخص فإنه ظلم لأهل البلد أيضاً؛ لأنّ سلب المستحقّ حقّه وإعطاءه أقلّ مما يستحقّ يؤدّي إلى كسر خاطره وخاطر سائر أهل الاستحقاق، بل يسري الخلل إلى نظام المدينة برمّتها»[1].

وبرغم أنّ **السبزوراي** لم يأتِ على ذكر **الفارابي** في مصنّفاته، إلا أنّه وقع تحت تأثير أفكاره السياسيّة في مواطن كثيرة، ومن ذلك استخدامه لمصطلح «الخيرات المشتركة»؛ إذ لهذا المصطلح مكانة خاصّة في الفلسفة السياسيّة للشيخ **الفارابي**. فهو يرى أن وظيفة الحكومة تتجسّد في وضع القوانين لصيانة هذا السهم، وهي الرؤية التي أكّد عليها **السبزواري** في مؤلّفاته. وذهب **الفارابي** إلى أنّ الحكومة مكلّفة بتوزيع الخيرات المشتركة بين أهل المدينة بصورةٍ عادلة، فعرّف العدالة في المدينة قائلًا:

«قسمة الخيرات المشتركة التي لأهل المدينة على جميعهم».

والخيرات المشتركة في المجتمع المدنيّ من وجهة نظر **الفارابي** عبارة عن: السلامة والأموال والكرامة والمراتب (الحرمة والعرض والجاه) وسائر الخيرات التي يمكن أن يشتركوا فيها[2]. وهو يعتبر «إمكان الشراكة» هو الفصل المميّز للخيرات العامّة والاجتماعيّة عن الخيرات الخاصّة والفرديّة في الفلسفة السياسيّة **للفارابي**؛ وبما أنّ هذه الخيرات عائدة إلى عموم أهل المدينة وخارجة عن نطاق الملكية الخاصّة، فلا يحقّ لأيّ أحدٍ، بدءًا الرئيس الأوّل وحتى آخر

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٤٧٣.

(٢) انظر: أبو نصر الفارابي، **الفصول المنتزعة**: الفصل ٦٢.

أفراد هذه المدينة، إعطاؤها أو منعها أو رفعها أو استثناؤها أو استردادها أو زيادتها أو نقصانها أو تضييعها، بل يجب أن يتساوى جميع أهل المدينة في الانتفاع بها، ولو أخذ شخص أكثر أو أقلّ من سهمه يتّجه الظلم والجور له ولجميع أهل المدينة[1].

وكذلك أكّد **السبزواري** على أنّ الملك مكلّف بحفظ الخيرات على أهل المدينة، فضلًا عن تأمينها لهم؛ ولو تعرّض شخص للظلم والاضطهاد يجب عليه أن يهبّ لمناصرته واسترداد حقّه بحسب ما هو مقرّر في الشرع الحنيف؛ ولكن، لا ينبغي على كلّ حالٍ إلحاق الضرر بالناس.

وشدّد **السبزواري** على أنّ خروج الحقّ من يدي أصحابه يحصل بإحدى صورتين: ١- بالإرادة، كالبيع والشراء والقرض؛ ٢- من دون إرادة، نحو الغصب والسرقة والتضييع. والحكومة الفاضلة تمنع وقوع الثاني وتشرف على حصول الأوّل طبقًا لقوانين الشرع.

كما ذهب **السبزواري** إلى ضرورة رعاية العدالة، بالإضافة إلى لزوم الإحسان إلى الخلق:

«وعندما يفرغ الملك عن مراعاة قوانين العدالة، عليه أن يراعي الإحسان إلى الرعيّة [...] والأصل في الإحسان هو زيادة الأجر وقدر الاستحقاق في الخيرات التي من الممكن أن تصل إلى الخلق، مع الأخذ بعين الاعتبار تفاوت المراتب والأهليات»[2].

الشرط الرابع: ينبغي على شخص الملك أن يتجنّب الظلم والجور، ويلزم الناس برعاية قوانين العدالة:

«يجب على الملك إلزام الرعية بتطبيق قوانين العدالة، وتكليفهم باكتساب مراسم الفضيلة، ولا ينبغي أن يكتفي بردع نفسه عن الجور والتعدي، بل لا بدّ له من العمل على عدم إقدام العمّال والعسكر والرعايا على ظلم بعضهم بعضاً»[3].

وعلى هذا الأساس، يمكن الالتفات هنا إلى عدّة نقاط: النقطة الأولى- الأبعاد الثقافيّة

---

(١) قال الفارابي في هذا الخصوص: «فإن لكلّ واحدٍ من أهل المدينة قسطاً من هذه الخيرات متساوياً لاستئهاله». المصدر السابق.

(٢) **روضة الأنوار عباسي**، الصفحة ٤٧٤.

(٣) المصدر السابق نفسه.

والأخلاقيّة لمسؤوليّات ووظائف الحكومة؛ النقطة الثانية- وهي الأهمّ، من مسؤوليّات الحاكم ضرورة تشييد الجهاز الحكوميّ بطريقةٍ لا يمكن معها التخلّف عن تطبيق القوانين العادلة؛ النقطة الثالثة التي يمكن استخراجها من عبارة **السبزواري** هي بحث «القانون» ومدى ضرورته، فهو يرى أنّ مصادر القانون عبارة عن عاملين هما: الحكمة والشريعة، كما أنّه لا يرى السياسة سوى «التدبير والقانون الصحيح»:

«قوام المدن بالحكومة والمُلك، وقوام الملك بالسياسة؛ أي التدبير والقانون الصحيح، وقوام السياسة بالحكمة. وعندما تكون الحكمة متعارفةً في بلدٍ ما، تكون الشريعة الحقّة مفيدةً في إقرار النظام؛ وعندما تنحرف الأمور عن منهج الشرع القويم، وتزول بهجة ورونق المُلك، فحينئذٍ تظهر الفتنة»[1].

ج) الدوائر الحكوميّة

لتحقيق وظائف وواجبات الحكومة، يجب تأسيس دوائر ومؤسسات متعدّدة متناسبة مع طبقات وأصناف المجتمع. وبعبارةٍ أخرى: ليس بمقدور الملك لوحده إدارة كافّة شؤون البلاد، بل يحتاج إلى أنصارٍ وأعوانٍ كثر، صنّفهم السبزواري إلى طوائف:

١- جماعة لحفظ الدين والمذهب، وضبط قواعد الشرع والملّة، وإرشاد وهداية الناس، وإشاعة شعائر الإسلام، ومعرفة القوانين العقليّة، وتعليم الضوابط الكلّيّة، والمساعدة في الأمور الأخرويّة. وهذه الوظائف تقع على كاهل طبقة العلماء، والحكماء، والفقهاء، والمجتهدين، والأعيان، الوعّاظ، القضاة، وأمثالهم. ويمكن أن يطلق على هذا المورد اسم «الشؤون الدينيّة ـ الثقافيّة» أو «الوظائف الدينيّة ـ الثقافيّة للحكومة»؛ ٢- جماعة لإنجاز الخدمات الخاصّة بالملك. ويمكن أن يسمى هذا المورد «شؤون البلاط»؛ ٣- جماعة لتنظيم أحوال العسكر وحرّاس الدولة. ويمكن أن نطلق على هذا المورد اسم «الشؤون العسكريّة والأمنيّة والدوائر ذات الصلة»؛ ٤- فريق لحفظ الأموال وجبايتها والسعي لزيادة العوائد. وهذا المورد يمكن تسميته بـ «الشؤون الماليّة والاقتصاديّة»؛ ٥- جماعة لتدبير شؤون الرعايا والحفاظ عليهم وإعمار المدن والقرى وما شاكل. ومن الممكن أن نعبّر عن هذا المورد بـ «وزارات الداخليّة والمواصلات والزراعة

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٤٧٥.

وشبهها»[1] والهدف والغرض الأساسيّ من هذا التقسيم للأعمال هو أنّ تمكين الناس من «نيل الحياة الأبديّة والسعادة السرمديّة في أمنٍ ورخاءٍ وراحة بال». وهذا الأمر هو عبارة أخرى عن «الدنيا مزرعة الآخرة» وكذلك «السعادة القصوى» التي **تحدّث عنها الفارابي** مرارًا وتكرارًا. وليس بوسع الملوك والحكّام تعيين أيّ شخصٍ كان لشغل هذه المناصب، بل يجب اختيار الأفراد اللائقين لتلك المناصب الحكوميّة على أساس الشروط والضوابط الصحيحة. وأهمّ تلك الشروط حسب رأي المحقّق **السبزواري** هي:

أ) يجب أن يكون المتصدّي للأمور الملكيّة والحكوميّة مؤهّلًا للاطّلاع بمثل هذا العمل. «إنّ أكثر موارد الخلل التي تحدث في الحكومات الملكية تنشأ من تدخّل جماعةٍ غير كفوءةٍ ومفتقرةٍ إلى استحقاق وأهليّة العمل المناط بها في الشؤون الملكيّة؛ فالخلل حصل من تدخلهم، ثمّ تفاقمت الأمور شيئًا فشيئًا حتى آل الأمر إلى فساد الملك وزوال الدولة»[2].

ثم شرع **السبزواري** بذكر التعريف العمليّ للاستحقاق في الشغل، لافتًا إلى أنّ من يستحقّ عملًا ما يجب أن تتوفر فيه المعايير التالية:

١- العلم بقواعد وقوانين العمل الموكل إليه، بل لا بدّ من حيارته خبرةً في مجال عمله أيضًا (القابليّة العلميّة).

٢- أن يكون ذا قوةٍ وقدرةٍ على القيام بالعمل المناط به (القدرة البدنيّة).

٣- أن يكون أمينًا وموضع ثقةٍ في العمل؛ فلطالما حدث فساد هائل وترتب خلل عظيم على خيانة بعض العمّال.

٤- أن يكون صابرًا على البلاء ومطيقًا للمصاعب، فيهتمّ بعمله ويبدي فيه ثباتًا وعزيمةً لا تضاهى، ويكون له صبر على المشاقّ وخوض عباب الآفات والمكاره في الشغل.

٥- الابتعاد عن اللهو والفراغ والترف، ولو ركن إلى الفراغ ومارس اللهو قليلًا، فعليه العودة لمزاولة عمله على أكمل وجهٍ ممكنٍ بعد ذلك.

---

(١) انظر: **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٥١٩.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٢١.

٦- أن يكون ذا عقلٍ واسعٍ ورأيٍ سديدٍ ليتمكّن من إيجاد حلولٍ منطقيّةٍ وعمليّةٍ للحوادث التي تواجهه؛ ذلك أنّ حياة كلّ عملٍ متقوّمة بالعلم والعقل. ومن هنا، فإنّ العمل من دون علم كالجسد الميت والبدن بلا روحٍ. ويرى **السبزواري** بأنّ العلم يهب الأفراد مشروعيّةً وقدرةً عظيمةً.

٧- إن كان العمل من الوظايف المالية فـ «من الأولى والأحوط أن يكون العامل متمكّنًا وميسور الحال؛ لئلا يقع في قلبه طمع ممّا ترى عيناه فيجري وراء أكل الأموال واختلاسها».

٨- أن يكون قليل الطمع؛ لأنّ معظم الفساد والآفات والخيانات التي قام بها العمّال إنّما نتجت عن فساد الطمع.

٩- أن يكون العامل مناسبًا لنوع العمل، كأن تكون أسرته ذات تجربة سابقةٍ في هذا المجال أو مشتهرةً بهذا العمل.

١٠- أن لا يكون سيّء الأصل ورديء الطينة، ولا من الأراذل والسفلة. وأكّد **السبزواري** على أنّ جودة الأصل وأصالة الطينة على ضربين: الأول، كون الشخص ذا أخلاقٍ حميدةٍ وسيرةٍ ممدوحة، وبعيدًا عن سجايا وعادات المتسافلين والأراذل؛ الثاني، أن يكون منحدرًا من سلالة الكرام وسلسلة الأبرار. ولا شكّ أنّ النسب الأصيل والأسرة العريقة من الشروط المتقدّمة؛ أي لو خُيّرنا بين شخصين متساويين في الشروط ومتفاوتين في النسب لشغل منصبٍ من المناصب، فالأولويّة لمن ينحدر من أصلٍ أطيب وأسرةٍ أعرق.

ب) يجب على الملك أن يبادر إلى إعداد المتخصّصين وتدريب الخبراء الحاذقين لشغل المناصب المختلفة؛ حتى لا يكون العمل قائمًا على شخصٍ معين، ما يؤدّي إلى الإضرار بالدولة.

ج) فضلًا عن تعليم الكوادر المؤهّلة، ينبغي على الملك أن يكون على درايةٍ بأحوال رعاياه؛ ليتعرّف على الأشخاص اللائقين بكلّ عملٍ من الأعمال، ولا يبقى أحد منهم عاطلًا عن العمل. وهذا العمل من جملة واجبات الملك للأسباب التالية:

أولا- لا بدّ للملك أن يتعهد أحوال الرعيّة، ومن الظلم أن يبقى الإنسان المستحقّ لشغلٍ ما عاطلًا عن العمل، فيما يتمّ الاهتمام بمن هو أدنى منه أو المساوي له على الأقلّ.

ثانياً- بطالة بعض ذوي الكفاءة والتخصّص في كثيرٍ من الأحيان هي السبب الحقيقي

وراء حدوث خللٍ في الدولة؛ لأنّ بعض الأمور في هذه الحالة تُنجز من دون رأي ذوي الخبرة والاختصاص.

ثالثًا- حينما تكون بعض المناصب شاغرة، وفي الوقت ذاته يعيش عدد من الأفراد المؤهلين لها في فقرٍ وبطالةٍ، سيحملون في قلوبهم غيضًا على الملك، وبالتالي، تميل قلوبهم إلى أعدائه و«يتطلعون دائمًا إلى التغيير والانقلاب على الحكومة». ولئلّا يحصل ذلك، «يلزم الملك أن لا ينصّب أحدًا في عملين أو أكثر»؛ لأنّ منح أحدهم أكثر من عملٍ واحدٍ، يؤدّي إلى بطالة عددٍ من الناس المؤهلين والمستحقين من جهة، وعدم تمكّن هذا الشخص من أداء عمله والنهوض بمسؤوليّته كما ينبغي من جهةٍ أخرى، وفي نهاية المطاف، حدوث خللٍ وإرباكٍ في أمور الدولة.

رابعًا- الأمر الأخطر هو أنّه متى ما بقي أهل الخبرة والتخصّص عاطلين عن العمل، سيدفعهم الاضطراب إلى التوجّه صوب العدو والمشاركة في عمله وإدارة أموره، بل وربما أثاروا الفتن، وحرّضوا الأعداء على الاستيلاء على الملك، وإطلاعهم على أسرار الدولة؛ فكثيرًا ما زالت حكومات وانهارت دول بفعل ذلك.

وهذا الدليل الأخير من أهمّ الدلائل المتقدّمة، بل إنّه من روائع آراء المحقّق **السبزواري**؛ ذلك أنّ معظم المشاكل التي يعاني منها العالم الثالث اليوم مآلها إلى هذا السبب.

د) على الملك قبل أن يعهد بمنصبٍ إلى أيّ شخصٍ كان أن يتدبّر كثيرًا، ويتشاور باستمرار مع العقلاء والعلماء؛ ذلك أنّ العجلة في تعيين شخصٍ في منصبٍ من المناصب قد تؤدّي بالشخص المنصوب إلى عدم أداء العمل حقّه وإنجازه كما ينبغي. ومن ثمّ، لو أبقى الملك ذلك الشخص في منصبه، ينكشف الخلل والفساد في الأمور وتظهر للعيان، وقد يفضي ذلك إلى إحداث مشاكل عامّة. وإن أقاله من عمله بسرعةٍ، يحمل الناس هذا التصرّف على عدم حنكة الملك وقلّة حصافته ورزانته. فعلى الملك إذن عدم الإصغاء إلى كلّ ناعق، وحتى لو لم يعثر على الشخص المناسب للمنصب المنشود فيمن حوله، عليه أن يأمر بالتحرّي عمّن هو أهل له في مظانّ الوجدان من المدن والمناطق الأخرى، إلى أن يتمّ العثور على الفرد اللائق.

هـ) يجب على الملك أن يطّلع على خصوصيّات وأحوال وأوضاع الوزراء والأمراء والعمّال والموظفين في الدولة، وأن يبثّ بينهم عيونه؛ ليطلعوه على خصوصيّات وأحوال وسلوكيّات

هؤلاء دائمًا لكي: ١- يقف على ما يرتكبون من أعمالٍ قبيحةٍ وظلمٍ وجورٍ بحقّ الرعيّة، فينهاهم عن ذلك، ويعاقبهم بما يراه مناسبًا لحالهم؛ ٢- يسعى لتلافي تبعات ما تسوّل لهم أنفسهم من مطامع، وبخس الملك أو الرعيّة حقوقهم؛ ٣- يسارع إلى تصحيح ما بدر من هؤلاء إذا ما علم انحيازهم إلى جانب الأقوياء والمتّصلين بالملك، وعلى هذا الأساس قصّروا في الحفاظ على المصلحة الملكيّة أو الماليّة، أو فوّضوا بعض الأمور إلى من هو ليس بأهلٍ لها محاباةً له، أو تجاهلوا الظلم والجور الذي يطال الرعيّة رعايةً للخواطر وإهمالًا منهم لذلك.

ومن الفوائد الأخرى لهذا العمل أنّ الوزراء والأمراء والعمّال والموظفين الحكوميّين عندما يعلمون باطّلاع الملك على خصوصيّاتهم وأحوالهم وأوضاعهم وجميع أفعالهم، لا يجرؤون حينئذٍ على القيام بما يخالف المصلحة الملكيّة، أو ينافي القانون والضوابط السارية في البلاد؛ بالإضافة إلى تضاؤل توقعات الأقوياء والمتنفّذين من ذوي المناصب والمسؤولين.

وفي الختام، أشار **السبزواري** إلى أنّه من المصلحة في بعض الموارد أن يتغافل الملك عمّا يجري، والمعيار في هذا التغافل هو «العمل بمقتضى المصلحة الزمنيّة على كلّ حال».

وجميع تلك التوصيات الواردة في كلام **السبزواري** للملك سببها أنّه يؤمن بكون الملك ممثلًا لرأس السلطة في الدولة.

«إنّ غفلة الملك عن أحوال العمّال يستتبع مفاسد كثيرة، وعندما يحيط الملك بجميع الأمور علماً تسير تلك الأمور على الوجه المطلوب، وتنتظم بالشكل المرغوب. وفي الحقيقة، فإنّ الملك هو العامل الأساسي، وسائر العمّال كالآلات والأدوات، بل هم كالعين والأذن واليد والرجل، حيث لا يستقيم عمل هذه الجوارح من دون الروح التي هي المدبّر الأساسي»[1].

ويمكن توجيه هذه الرؤية من زاويتين: زاوية الحكومة الفاضلة التي يؤمن بها **السبزواري**، وزاوية الإصلاح؛ لأنّ الحكومة التي كانت موجودة في عصره، والّتي ألّف كتابه **روضة الأنوار** من أجل إصلاحها، كان الملك يقف على رأس الهرم فيها. وكان **السبزواري** يشاهد كيف كان عمّال الملك ينتهزون غفلته ليرتكبوا أنواع الظلم والجور. فكان **السبزواري** يروم إعلام الملك آنذاك (**عبّاس الثاني**) باستمرار وقوع مثل هذه الأمور في مملكته، وأنّه يتحمل مسؤوليّة

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٥٤٣.

تلك الاضطرابات التي ما كانت لتحدث لولا غفلته وانشغاله، وإذا ما رغب الملك بإعادة الأمور إلى نصابها وإشاعة النظام في المملكة، فعليه الكفّ عن الغفلة واللامبالاة إلخ.

و) على الملك إطلاق يدِ كلّ عاملٍ ومسؤولٍ في مجال عمله؛ ليتمكّن من أداء مهامّه بصورةٍ صحيحةٍ وبشكلٍ مستقلٍّ. وثمّة نقطة هامّة تكمن في هذا الموضوع، تُظهر الأوضاع السائدة في عصر **السبزواري**، قال في تحليل هذه النقطة:

«... لئلا يتمكّن ذوو المناصب المرموقة وأصحاب الشوكة والسلطة من الناس من التطاول على العمّال المعيّنين من قبل الديوان الملكي، وليستطيع العمّال تنفيذ الأحكام الحقّة على الأفراد الأقوياء، ولتسهل عليهم عملية دفع غائلة الأقوياء على الضعفاء. فيكون كلّ شخصٍ مطلق العنان في عمله، ولا يتدخّل أحد في عمل غيره، ولا يكون أيّ عاملٍ ضعيفاً في شغله؛ فإنّ لضعف العمّال والمسؤولين المنصوبين من قبل الحكومة أثراً في ضعف هيبة ورونق السلطة»[1].

وفي الحقيقة، يمكن أن يُستشفّ من هذه العبارة خيوط الحكومة المطلقة، كما يُفهم منها ومن وغيرها أنّ ذوي المناصب والنفوذ والشوكة كانوا - في عصر **السبزواري**- يسيطرون على العمّال والموظفين الحكوميّين المعيّنين من قبل الملك، أو يخوّفونهم ويرعبونهم، أو يملون عليهم شروطهم، أو أنّ العمّال كانوا من الناحية العمليّة والقانونيّة خاضعين لتلك الفئة من الناس؛ وفي جميع هذه الصور لم يكونوا قادرين على أداء وظائفهم وواجباتهم كما ينبغي. والمحقّق **السبزواري** يريد لهم الاستقلال في عملهم؛ ليتسنّى لهم ـ إلى جانب سطوة الوزير الأعظم وباقي العمّال المعيّنين من قبل الملك ـ ممارسة عملهم بصورةٍ صحيحةٍ والدفاع عن حقوق الشعب إزاء المظالم التي يتعرّض لها على يد بعض كبار المسؤولين من أمراء وقادة وولاة.

ز) على الملك أن يتكرّم على العمّال المستحقّين، كلّ في مرتبته وقابليّته، بأصناف العطايا والهدايا، وأن يستعمل اللطف والقهر، كلًّا في موضعه المناسب.

ح) بما أنّ رأي الحكماء قد استقرّ على أنّ أساس بناء الدولة قائم على موافقة الأصدقاء ومخالفة الأعداء، فعلى الملك أن لا يهمل قلع شجرة الحسد من قلوب المقرّبين إليه، وأن

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٥٤٤.

يحضّهم على التوافق والتسالم، وأن يظهر الملل والسأم من تخاصمهم مع بعضهم البعض؛ وإلاّ فقد تتعرّض المملكة إلى مزيدٍ من الفساد والبلايا.

ط) إذا ما غضب الملك على أحد ملازميه أو أعرض بوجهه عنه، فلا ينبغي أن يبدي له الرضا بسرعةٍ؛ فإنّ هذا من علامات الخفّة، فالرزانة والوقار تقتضي الفصل بزمنٍ بين الغضب والرضا. وعلى أيّ حالٍ، يجب مراعاة الاعتدال وصلاح الأحوال دائمًا.

ي) على الملك أن يعلم بأنّه لا ينبغي الإصغاء إلى كلام كلّ من هبّ ودبّ فيما يرتبط بالعمّال وذوي المناصب العليا؛ لأنّ عددًا من الناس يقذفون هؤلاء حسدًا منهم لهم وطمعًا في احتلال مناصبهم والحصول على شغلهم، أو أنّهم يؤلّبون الرعايا عليهم لتقديم الشكاوى ضدّهم، أو يحرّكون بطانة الملك ونساءه لينقلوا له ألوان المساوئ عن العمّال اعتمادًا على لطائف الحيل. وهذه العبارة كذلك تعتبر تعريضًا منه بالأوضاع السائدة في زمنه، حيث كان لقسم الحريم دور بارز وتأثير كبير في صياغة القرارات الصادرة من الملك.

وعلى كلّ حال، فالقانون الصحيح - من وجهة نظر **السبزواري**- هو قيام الملك بالتقصّي والتحرّي التامّ، وسعيه لكشف حقيقة الحال؛ حتّى إذا اتّضعت له حقيقة الأمر، يجب عليه العمل على طبقها. وبناءً على ذلك، يتعيّن على الملك الإفصاح عن رأيه عقب النظر في الشكاوى المقدّمة له، لا بمجرّد سماع الشكوى أو النيل من الشخص المدّعى عليه[1].

١- **منصب الوزارة**: يعتبر منصب الوزارة من ضروريّات النظام السياسيّ، وقد تمّ استحداثه منذ غابر الأزمان، مع وجود اختلافٍ عميقٍ في حدود صلاحيّات ومسؤوليّات الوزراء. ويرى **السبزواري** أنّ كلًّا من الشؤون الملكيّة والماليّة في الحكومات التي توالت على إيران قبل الإسلام كان يُعهد بها إلى الآراء الصائبة للوزراء؛ وفي العصر الإسلامي لم تكن عادات السلاطين والملوك على وتيرةٍ واحدة، فتارةً يناط كلا الأمرين بهم، وأخرى يوكل إليهم أحدهما فقط.

ويمكن بيان نظرة المحقّق **السبزواري** إلى الوزارة ضمن محاور ثلاثة: ١- تفسير مفردتي «الحفيظ» و«العليم» في الآيات القرآنيّة؛ ٢- شروط الوزير الأعظم؛ ٣- وظائف الوزير الأعظم. والتفسير الذي قدّمه لمفهوم «الحفيظ» تفسير عقليّ وقياسيّ، لا تفسير روائيّ، ولهذه الالتفاتة أهميّة كبيرة في البُعد المعرفيّ له.

---

(١) اقتبسنا بحث معايير استحقاق الشغل من كتاب **روضة الأنوار عباسي**: الصفحات ٥٤٦ إلى ٥٥٢.

قال **السبزواري**: «يندرج ضمن كلمة «الحفيظ» معانٍ عدّة، تتّضح من خلال القياس والاستدلال العقلي»[1]. ويشمل حفظ الوزير لـ: حفظ الشريعة والملّة وأحكام الشرع، والنفس الشريفة للملك، والرعايا، ونفسه هو ومن يلوذ به، والأمراء، والعساكر، وذوي المناصب والعمّال، والخزائن والأموال، والآلات والأدوات[2].

وعلى هذا الأساس، يجب على الوزير العمل على تقويم مراسم الشرع وإشاعة آثار الدين وحفظ الملّة، وأن لا يصدر منه الإهمال والتغافل في هذه الأبواب. ويلاحَظ أنّ الوزير أيضًا كالملك مكلف بالقيام بالواجبات الدينيّة المنوطة به على أكمل وجهٍ.

وأكّد في موضعٍ آخر على أنّ حفظ الوزير لنفسه يتجسّد برعاية الجانب الإلهيّ وعدم تجاهله، وأخذ شرائط العبوديّة وإطاعة جناب الأحديّة بالحسبان، وعدم الاغترار بالحكومة الدنيويّة التي لا تدوم أكثر من سويعات، وكأنّها ظلال لبعض الأغصان، سرعان ما تحلّ الشمس محلّها، وعدم ترك مراعاة جانب الآخرة، وعدم إهمال القواعد والشروط الموجبة لاستقرار الدولة وثبات النعمة، من قبيل: شكر النعمة، والصبر على الرزايا، والحلم، ومداراة الخلق، والجود، والسخاء، والإحسان، والرأفة، والعطف، وتعظيم الشرع والدين، وإكرام العلماء، وما شاكل:

«إنّ الحفاظ على الرعايا يحصل بكفّ أيدي الظالمين عنهم، وعدم نصب عمّال سيئين عليهم، والاهتمام بعمارة وزراعة أطراف المملكة، والعمل على تسهيل مؤونة الخراجات والحقوق الديوانيّة والضرائب الملكية، والعلم بأحوال الرعايا وظاهر الدولة وباطنها، لئلا يقع الظلم وتجري الأمور على خلاف المنهج الحقّ»[3].

كما أنّ الحفاظ على العمّال وذوي المناصب العليا يتأتّى في ضوء رعاية الشروط المذكورة في بحث معايير استحقاق الشغل، والحفاظ على الأمراء والحكّام يتبلور في إيقافهم عند حدود وظائفهم وواجباتهم ومنعهم من تجاوز حدودهم والإخلال بوظائفهم والمهامّ المناطة بهم، وحفظ الخزائن والأموال يحصل بزيادة عائدات الدولة وتأهيل المُلك والرعيّة؛ فكلمّا كان المُلك والرعيّة معمورين ومؤهّلين ازدادت أموال المملكة وتوافرت النّعم، فالرعيّة في الحقيقة

---

(١) اقتبسنا بحث معايير استحقاق الشغل من كتاب **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٥٧٢.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٧٣.

والواقع خزينة السلطان. فعلى السلطان التدخّل لترشيد النفقات وإصلاح التدبير والتقدير[1]. ومن الملاحظ أنّ التفسير المذكور لمصطلح «حفيظ» ذو ماهيّةٍ إصلاحيّةٍ ومحتوى يصبّ في إطار الدفاع عن حقوق الشعب.

وقال **السبزواري** في بحث مفهوم «عليم»:

«إنّما يتحقق علم الوزراء باطلاعهم على القوانين والمراسم، ووقوفهم على القواعد العقلية والشرعيّة ومجاري العرف والعادات، وعلمهم بقواعد وقوانين الحكمة العملية، بل الحكمة النظريّة أيضاً»[2].

وذهب **السبزواري** استنادًا إلى كتاب الوصايا لـ **خواجة نظام الملك الطوسي** إلى أنّ المعرفة بعلم الحساب وعلم التاريخ وأخبار الماضين من الواجبات على الوزراء[3]. وفي ضوء التفسير المذكور لكلمة «العليم»، فإنّ من يصل الوزارة يجب أن تتوفر فيه الحكمة والاطّلاع على الشرع والتاريخ والحساب والعرف والعادات.

وعلى الملك مراعاة النقاط التالية فيما يرتبط بانتخاب الوزير لمنصب الوزارة العظمى:

أ) «يجب أن يختار للوزارة العظمى شخصاً مؤهّلاً لشغل هذا المنصب الخطير [...] ويجب التأمل والتفكير مليّاً في هذا الباب؛ لأنّ منصب الوزارة يختلف عن سائر مناصب ومهامّ الديوان، فترتبط أكثر الأمور والأوضاع الملكية بتدبير الوزير وحنكة »[4].

ومن هنا، يجب توفّر الشروط التالية في الوزير: الكفاءة، العلم، التجربة والتخصّص، خشية اللّه، العدل والإنصاف، طيب المنبت وسلامة الفطرة، المودّة للملك، الاطّلاع على أحوال الماضين وبخاصّةٍ الملوك والوزراء، الإحاطة بفنّ العمارة وأسلوب الزراعة والإعمار، العقل، الحلم، الوقار والاتّزان، الصبر، السعي الدؤوب، الهمّة العالية، الشجاعة، المرونة في التعامل، الرفق تجاه الحدّة، القدرة على تطبيق الأحكام على الأمراء وذوي الهيبة والجلال، الاطّلاع على أحوال الرعايا، الوقوف على أوضاع الحكّام والعمّال، الحرص على معرفة شؤون الملوك الآخرين،

---

(١) اقتبسنا بحث معايير استحقاق الشغل من كتاب **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٥٧٣.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٧٤.

(٣) المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٥٧٩ و٥٨٠.

المداومة على كسب المعلومات عن الأعداء، السخاء، تجنّب الإسراف، الإعراض عن اللغو واللهو والهزل، الابتعاد عن الترف، القدرة على تحمّل الأعباء المضنية للدولة، تجنّب الطمع، الأمانة، الحزم، العزم، بلوغ مرحلة النضوج (ارتفاع السنّ)، السعي لعزّة الدين والشرع، صواب المذهب وسلامة الدين، تجنّب البدعة والضلالة، المروءة، الرحمة، غزارة العاطفة، السداد، التدبير، الفكر السليم[1].

ويبدو أنّ **السبزواري** قد ذكر للوزير الأعظم جميع الشروط التي كان قد أوجبها على الملك. وكيفما كان، يظهر من تلك الشروط التي اشترطها للوزير الأعظم أنّه كان يحمل في ذهنه صورة الوزير في الدولة الفاضلة، كما أنّه علّق آمالًا كبيرةً على هذا الوزير في أن يتمكّن من إصلاح الوضع السائد، كما سيتّضح ذلك في النقطة التالية.

ب) «عندما يختار الملك شخصًا لتقلّد منصب الوزارة، ويوكل إليه هذا المنصب الجليل، لا بدّ له من إطلاق العنان له، وإطلاق يديه في المهمّات الملَكية والماليّة، ويُراعي بحقّه مختلف أنواع العطف والحنان والشفقة»[2].

وعلى هذا الأساس، فللوزير الأعظم دائرة واسعة من الصلاحيات، كما يظهر من هذه الفقرة أنّ دائرة صلاحياته تشمل الأمور الملَكيّة والأمور الماليّة على حدٍّ سواء. فالملك في الحقيقة يتربع على عرش المملكة ويشرف عليها فقط، ويقوم أحيانًا بمعاقبة المناوئين للوزير الأعظم[3].

ج) «الشرط الثالث هو لزوم اطّلاع الملك على خصوصيات وأحوال وأوضاع الوزير»[4]. فيجب أن يكون للملك عيون وجواسيس يخبرونه بعمل وأداء الوزير؛ فإذا علم الوزير بأنّ الملك على علمٍ بما يفعل، عمد إلى مراعاة منتهى مراتب الاحتياط في سلوكه وأفعاله، ويسعى جاهدًا لإرضائه، ولا يهيمن عليه الطمع والجشع؛ بالإضافة إلى أنّه سيحاول رعاية جانب الحقيقة في تعيينه للعمّال وتفويضه الأمور إلى الآخرين، كما ستتلاشى بذلك الأطماع الفاسدة وتموت الروح السلطويّة الناشئة من الزهو والغرور لدى الوزراء.

---

(١) اقتبسنا بحث معايير استحقاق الشغل من كتاب **روضة الأنوار عباسي**: الصفحتان ٥٧٩ و٥٨٠.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٨٠.

(٣) أنظر: المصدر السابق نفسه.

(٤) المصدر السابق نفسه.

ولا يخفي أنّ الوزير برغم تمتّعه بشرط إطلاق اليد سيتصرّف بشكلٍ صحيحٍ حينما يشعر بأنّ الملك يراقب أعماله وسلوكه؛ وإلا فمن المحتمل أن تقود سعة دائرة الصلاحيات والسلطة المطلقة للوزير إلى الزيغ والانحراف[1].

د) «لا ينبغي للملك أن يصغي إلى كلام الناقمين على الوزير، بل يجب عليه التوقّف والتأمّل كثيرًا في هذا الصدد، فلا يأخذ بالحسبان مثل ذلك الكلام قبل أن يماط اللثام عن الحقيقة كما هي. وإذا ما سمع من أحدٍ تهمةً وافتراءً وكذباً بحقّه فعليه مؤاخذته بنتيجة عمله؛ وذلك لكثرة خصوم الوزير»[2]. وهذا بفعل الوساوس الكثيرة التي كانت تراود **السبزواري**، وتدفعه إلى الجمع بين «المراقبة» و«الاحتياط» و«الدقّة».

وذهب **السبزواري** إلى أنّ السبيل لتخلّص الوزير من الضغائن والأحقاد هو «حسن النيّة وتمام الصدق والديانة والحلم والمداراة والصبر والتمسّك بعرى الدين». ويرى أنّ «الصفات المذكورة تقترن غالب الأوقات بالظفر والفلاح والنصر»[3].

٢- منصب القضاء: يعتبر القضاء أمرًا حكوميًّا في الفكر السياسيّ للمحقّق **السبزواري**؛ وعليه، فمن الطبيعي أن يصدر جملةً من التوجيهات إلى السلطان **عبّاس الثاني** بغية إصلاح الأمور القضائيّة. قال **السبزواري** في هذا المجال:

«ومن أهمّ الأمور الأخرى لقيادة الأمة أن يبدي الملك جُلّ اهتمامه بنسق القضاء وحكّام الشرع في أطراف وجوانب البلدان الإسلامية؛ ذلك أنّ القضاء مخوّل بالنظر في أمور المال والعرض والدماء والأنساب والمواريث للمسلمين، والملك يفوّض القاضي في أمر حفظ أموال اليتامى والغائبين والمجانين والعاجزين وسائر أفراد المجتمع، ويطلق يده في تلك الأبواب»[4].

وقد أشار المحقّق **السبزواري** في هذه الفقرة إلى ضرورة الاهتمام بحقوق الناس، مبيّنًا واجبات القاضي وسعة دائرة صلاحياته إلى حدٍّ ما. بناءً على ذلك، يجب على الملك عدم

---

(١) اقتبسنا بحث معايير استحقاق الشغل من كتاب **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٥٨٤.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٨٠.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٥٨٤.

(٤) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٥٦١ و٥٦٢.

تعيين من هو ليس بأهلٍ لهذا المنصب ولا تتوفر فيه الشروط اللازمة لذلك، كما لا ينبغي أن يعهد به إلى الجهلة وغير العارفين بقواعد وأحكام الشرع المبين، ولا الطامعين أو غير الأمناء والمتديّنين. ومتى ما عيّن الأشخاص المؤهّلين للمنصب المذكور، وجب عليه رعاية الأمور التالية بحقّهم: ١- «أن يحدّد لهم مبلغاً كافياً لمعاشهم، ليربأوا بأنفسهم عن النظر إلى أموال المسلمين والطمع فيها»؛ ٢- «أن يعمل على بسط نفوذهم وتقوية سلطانهم، ويسعى لجعل أحكامهم نافذةً مطاعةً، وأن لا يعصيهم أحد من الحكّام العرفيين، وأن يحضر كبار الأمراء والحكّام إلى مجالسهم»؛ ٣- طلب **السبزواري** من الملك بتعبيرٍ لطيفٍ جدًّا المثول بين يدي القاضي لو شكاه أحد إليه، فقال: «وكثير من الملوك يمثلون إلى مجلس الشرع بسبب الدعوى التي يقيمها أحد الناس ضدّهم»[1]؛ ٤- يتعيّن على الملك التفحّص عن أحوال القضاة، فلو رفع أحد فيهم دعوى قضائيّة، يجب على الملك ألاّ يألو جهدًا في التفتيش والتفحّص واستكشاف حقيقة الأمر. وإن ثبتت خيانة القاضي وجب عليه تأديبه؛ ليكون عبرةً للآخرين، وباعثًا لهم على الارتداع عن المنكر، ولئلا تسوّل نفس أحدهم له بالإقدام على الظلم والخيانة[2].

ويتّضح من بحث القضاء برمّته أنّ الشغل الشاغل للمحقّق **السبزواري** كان هو الدفاع عن حقوق الناس وتنفيذ أحكام الشريعة.

٦- العلاقات المتبادلة بين الحكومة والشعب

أ) التشاور هو الآليّة الأصوب لاتخاذ القرارات العادلة

تناول **السبزواري** البحث عن ضرورة التشاور دون تقديم تعريفٍ دقيقٍ له. ويرى أنّ السبب الأساسيّ وراء ضرورة التشاور هو أنّ جميع جوانب المسألة لا تنكشف لشخصٍ واحد، بالإضافة إلى أنّ الشرع الحنيف قد أمر به. وفي هذا المجال، استند **السبزواري** إلى عددٍ من الآيات والروايات، وسنشير إلى بعضها:

قال تعالى مخاطبًا نبيّه الكريم صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِوَسَلَّمَ: ﴿وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ

---

(١) اقتبسنا بحث معايير استحقاق الشغل من كتاب **روضة الأنوار عباسي**: الصفحات ٥٦٣ إلى ٥٧١.

(٢) انظر: المصدر السابق.

﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[1]. لكنّه لم يعقّب على الآية ويبيّن ما المراد من التشاور هنا، وهل يجب على النبيّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أن يوافق رأي الأكثريّة التي يستشيرها، أم أنّ له في نهاية المطاف اتّخاذ القرار الذي يراه صائبًا، ولو خالف فيه رأي الأكثريّة؟ حيث هناك اختلاف بين المفسّرين في هذا الأمر.

روي عن رسول الله صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أنّه قال: «**مَن أُعجب برأيه ضلّ، ومَن استغنى بعقله ذلّ**»[2]. وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**لا تستبدّ برأيك، فمن استبدّ برأيه هلك**»[3].

وحول محدوديّة عقل الإنسان، قال **السبزواري**: «لا بدّ من العلم بأنّ عقل الإنسان لا يسعه الإحاطة بكلّ شيءٍ، وإن كان ذلك الإنسان ذا فكرٍ عميقٍ وتجارب جمّة. فكثيراً ما يغفل عن السبيل الصحيح، ولا يبلغ ما فيه المصلحة المنشودة»[4].

وبالنظر إلى الأدلّة التي سردها **السبزواري**، يتّضح أنّه يعدّ المشورة أمرًا ضروريًّا، بحيث لو كان لسان كتابه لسانًا فقهيًّا لقال: «المشورة واجبة»؛ لكنّه أغفل الاتجاه الآخر بصمته عنه، وهو هل أنّ العمل برأي المستشارين وأهل المشورة واجب وضروريّ أيضًا أم لا؟

يمكن أن يُستشفّ من كلامه أنّه يجب العمل بالرأي المطابق للمصلحة، والعقل والنقل يوجبان اتّباع هذا الرأي أيضًا. وفي صياغةٍ أخرى، يمكن القول: إنّه يؤمن بأنّ المشورة تكشف عن الواقع؛ فلذا يجب العمل وفقها. قال **السبزواري**:

«عندما يتشاور [الملك] مع مجموعةٍ من الناس، ويضمّ عقولهم وأفكارهم إلى عقله وفكره، ويجري مزيداً من التأمّل والتفكّر في رأي كلّ واحدٍ منهم، ينكشف له طريق الصواب لا محالة؛ لأنّ العقول الكثيرة إذا انضمّت إلى عقلٍ ما، يزداد نور العقل البشري، ولن يندم بعد ذلك على ما توصّل إليه من تدبير»[5].

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) أبو الفتح الكراجكي، كنز الفوائد: ج ١، الصفحة ٢٠٠.

(٣) شرح غرر الحكم: ج ٦، ح ١٠٣١١.

(٤) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٧٢٥.

(٥) المصدر السابق.

ونلاحظ أنّه استفاد من كلمة «لا محالة»؛ ما يعني انكشاف الحقيقة والطريق الصواب بواسطة التشاور مع العقلاء حتمًا؛ إلا أنّ التحفّظات السياسيّة التي كانت سائدة على خطابه طبقًا لما صرّح به نفسه حالت دون تصريحه بوجوب إطاعة رأي أكثريّة المستشارين، الأمر الذي يمكن استنباطه من المواضيع اللاحقة.

وقد ذكر **السبزواري** فوائد كثيرة للتشاور، منها: ١- الاطّلاع على المنهج الصائب وطريق المصلحة؛ ٢- الإحاطة بوجوه التدابير والتجارب التي يحملها الآخرون؛ ٣- حدوث المودّة والمحبّة في قلوب الرؤساء والزعماء وأعيان العسكر وغيرهم؛ لأنّه حينما يتشاور الملك مع أمرائه وخواصّه، تزداد الألفة والأنس فيما بينهم؛ ٤- «عندما تتّفق آراء الخواصّ والأمراء مع رأي الملك في أمرٍ ما، وتكون المصلحة في وجهٍ معيّن، يزداد سعيهم واهتمامهم بذلك الأمر، ويسعون لإتمامه بجدٍّ بالغ»[1]؛ ٥- الاطّلاع على موازين العقل ومقدار تجربة وعلم كلّ واحدٍ من خواصّ الملك؛ ٦- عندما يعلم الأعداء بأنّ الملك يقوم بالتفكر والتدبّر والاستشارة في المهمّات، يترسخ اعتقادهم وتزداد ثقتهم بعقل الملك؛ ٧- وعندما يرى الخواصّ أنّ الملك يتشاور معهم في الأمور، سيبذلون مزيدًا من المساعي في البحث والتنقيب لبلوغ خفايا الأمور والوقوف على تجارب مختلفة، وبالتالي تتّسع دائرة الاطلاع على الخفايا والأسرار وخصوصيات الأوضاع والأحوال للعدو والصديق.

ولا شك أنّ بعض الشروط يرتبط بالمستشارين، وبعضها الآخر يتّصل بأسلوب التشاور؛ لكنّ **السبزواري** لم يميّز بينهما في كلامه. وفي هذا السياق، ذهب إلى لزوم توفّر جملةٍ من المزايا في المستشار، منها: وجوب التشاور مع ذوي التخصّص في كلّ مجالٍ من المجالات، والأمثلة التي ساقها **السبزواري** تؤيد هذا الكلام، فقال: «مثلاً لو كان التشاور في أمور الحرب والسلم، وبالتالي الجيوش المعدّة للحرب، يجب أن يكون المستشار شخصاً مطّلعاً على أساليب وقوانين الحروب، وواقفاً على أعداد وخصائص جيوش الطرفين المتصارعين». كما ينبغي أن يكون المستشار من أصحاب الرأي السديد والعقل الصحيح، ومن ذوي التجربة الذين خبروا جميع مناحي الحياة واجتازوا صعابها، وأن يكون الفرد الأكمل في مجاله. وهذه الميزة تتطابق مع ما ذهب إليه **السبزواري** فيما يتعلق بـ «الأعلم» في كلّ علمٍ من العلوم.

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحتان ٧٢٥ و٧٢٦.

وحذّر المحقّق **السبزواري** من التشاور مع الجهلة والأعداء والحاسدين والمرائين والجبناء والسائرين في ركاب الأهواء[1]. ولا ينبغي حصر مستشاري الملك في فئةٍ أو مجموعةٍ خاصّة، بل يجب التشاور مع كلّ ذوي العقل والتجربة والتدبير والرأي الحسن، وإن كانوا في مناطق بعيدةٍ عن المركز.

وبشأن نمط التشاور، يرى المحقّق **السبزواري** ضرورة مراعاة النقاط التالية:

«يجب التشاور مع أهل المشورة كلاً على حدة وبعيداً عن الأعين، ومطالبة كلّ واحدٍ منهم بحجّته على ما يستلزمه رأيه، ومناقشته ومناظرته في ذلك».

ثمّ عوّل على سيرة اليونانيّين والفرس لتأييد مذهبه في نمط التشاور، مضيفًا: «من الأفضل للملك أن يظهر نفسه لأهل المشورة فارغاً مخلّى بالطبع»؛ ليعرب المستشارون عن رأيهم الحقيقيّ، لا عن ما يرغب فيه الملك. وفي صورة وجود مصلحةٍ، وبعد التشاور الفرديّ في الخلوة مع أولئك المستشارين، على الملك أن يقوم بجمعهم وطرح المسألة للبحث والنقاش العلنيّ؛ ليقول كلّ واحدٍ منهم رأيه، ويستدلّ عليه؛ فتجري بينهم مناظرة بحضور الملك. والأنسب أن يوجّه الملك عقب انتهاء جميع المراحل المذكورة بعقد اجتماعٍ آخر لأهل الرأي والمشورة من دون حضوره هو، للتباحث في الموضوع مجدّدًا، وأن يعيّن شخصًا لتدوين ما يجري وإيصاله إليه دون علم الحاضرين. ومن اللازم أن يمنح الملك المستشارين فرصةً للتفكير والتدبّر والتأمّل قبل أن يطلب منهم تقديم المشورة.

ب) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

ذهب **السبزواري** إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، بل «من الواجبات العظيمة للإسلام، ولا يستقيم أمر الدين ونظام المُلك والأمة إلا به. فإن ترك الناس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يعزّروا الفسّاق والفجرة على ما يرتكبون من أفعالٍ قبيحة، وخلّوا بينهم وبين أنفسهم، سيسري الفساد إلى كلّ شيء [...] وينتشر البلاء شيئاً فشيئاً، وتشيع طبائع البهائم والسباع في أوساط بني آدم [...] وتعمّ الفوضى في جميع الأوضاع والأحوال»[2].

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحتان ٧٢٩ و٧٣٠.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٣٣.

وقد استند في هذا المجال إلى الآيات والروايات، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1].

ومن الروايات رواية طويلة عن الإمام الباقر عليه السلام، جاء في جانبٍ منها:

«**إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء ومنهاج الصالحين، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، وتأمن المذاهب، وتحلّ المكاسب، وتردّ المظالم، وتعمّر الأرض، ويُنتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر**»[2].

والملاحَظ أنّه لا ينظر إلى فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من زاويةٍ دينيّةٍ صرفة، بل ينظر إلى ذلك من زاوية المصلح الاجتماعيّ.

ولا ريب أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينقسم إلى قسمين: ١- واجب: فالأمر بالواجبات والنهي عن المحرّمات واجب؛ ٢- مستحبّ: فالأمر بالمستحبات والنهي عن المكروهات مستحبّ.

وقد ذكر **السبزواري** شروطًا لا بدّ من توافرها للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي:

١- يجب أن يكون الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر عالمًا بالمعروف والمنكر، فيعرف الفعل المعروف والفعل المنكر من سندٍ صحيحٍ وموثوق. ومن اللازم أن يكون حسن الفعل وقبحه من الضروريّات والقطعيّات، فلا يوجد فيه خلاف قطّ. وبعبارةٍ أخرى: يجب على الآمر والناهي أن يعلم بأنّ الفاعل معتقد بحرمة الفعل الّذي يرتكبه، وقاطع بعدم وجود جهة إباحةٍ للفعل المنهيّ عنه.

«ولا ينبغي التعرّض ما لم تزول جميع الاحتمالات ويغلق طريق العذر بالكلّيّة [...] فما لم تثبت المعصية لا ينبغي التعرّض لأحدٍ، ولا الإقدام على النهي عن شيءٍ، كما لا ينبغي التفحّص والتجسّس، ولا التعرّض لبيوت الناس، ولا الإصغاء إلى كلام الوشاة والسعاة والغمّازين»[3].

---

(١) سورة **آل عمران**، الآية ١٠٤.

(٢) الشيخ الطوسي، **تهذيب الأحكام**: ج ٦، الصفحتان ١٨٠و ١٨١.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٣٨.

بل إنه صرّح بعبارةٍ مهمّةٍ فقال: «يجب المبادرة إلى مقام المنع والإنكار في حالة ظهور الفسق من شخصٍ وثبوته عليه»[1]. وتمسّك لإثبات كلامه بجملةٍ من الآيات والروايات، منها: ما روي عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ **أنّه** قال: «**من ستر مسلمًا ستره اللّه في الدنيا والآخرة**»[2]، بالإضافة إلى قوله تعالى: ﴿**وَلا تَجَسَّسُوا**﴾[3].

٢- يجب أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مؤثّرًا ليكون واجبًا، وإن ذهب بعض العلماء إلى كفاية احتمال التأثير فقط.

٣- إصرار التارك للمعروف والمؤدّي للمنكر على عمله؛ فلا ينبغي التعرّض لهما لو ندما على فعلهما أو لم يكونا مصرّين عليه.

٤- عدم إضرار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على نفس أو مال أو عرض الآمر والناهي أو غيره من المسلمين.

إنّ لحاظ هذه الشروط لا يتناسب مع ذهاب **السبزواري** إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات العظيمة للإسلام، فما هو تأثير ودور هذه الفريضة بعد اشتراط تلك الشروط، وسيما الشرط الرابع منها؟

الجواب: أنّ المحقّق **السبزواري** مصلح لا ثوريّ؛ لذا كان خطابه هذا موجّهًا إلى الملك. بالإضافة إلى أنّ هذه الشروط ترتبط بمرحلة العمل، ومن وظائف الحكومة في هذه المرحلة توفير الأمن؛ وعليه، لم يكن بمقدور **السبزواري** السماح للناس بالإقدام العمليّ على ذلك، وإن كان يذهب إلى إثبات مثل هذ الحقّ للعلماء؛ لأنّه يرى أنّ شخص الحكيم والمجتهد أعلى مرتبةً من الملك.

ويرى **السبزواري** أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مرحلته القلبية واجب مطلقاً، ولا يتطلب الشروط المذكورة. ومن هنا، يجب على الناس أن يحبّوا الأعمال الحسنة ويبغضوا الأعمال القبيحة[4].

---

(١) الشيخ الطوسي، **تهذيب الأحكام**: الصفحات ٤٣٧ إلى ٤٣٩.

(٢) محمد بن علي بن إبراهيم (المعروف بابن أبي جمهور)، **عوالي اللآلي**: ج ١، الصفحة ٩٥.

(٣) سورة **الحجرات**، الآية ١٢.

(٤) انظر: **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٤٤٠.

كما يجب السير وفق المراتب التالية في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: إظهار الكراهة، استعمال اللسان، التنفّر والهجر والغلظة في القول والفعل، القهر والضرب والتأديب. وطالما حصل الغرض بالنحو الأسهل، لا ينبغي الجنوح إلى النحو الأشدّ[1].

ويلزم الحكومة والملوك بصورةٍ خاصّةٍ ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكثر من غيرهم للأسباب التالية: دائرة سلطة الملك أوسع من غيره بكثير، كلام الملك مطاع ومتّبع، إذا ما لزم الضرب والتأديب فهو في حدود صلاحيته، إذا ما تطلّب هذا الأمر من الآخرين مشقّةً ومتاعب ومخاطر فهو ليس كذلك بالنسبة له. وبما أنّ الناس جميعًا على ملّة ومسلك وطريقة الملك، فمتى ما شاء ومال إلى الصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مال الجميع إلى الصلاح أيضًا وأحبّوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي «تجد طريقة الشرع والدين طريقها إلى الخلق». ثمّ استشهد السبزواري على ذلك بحديثٍ مأثورٍ عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث قال:

«**إنّما هو على القويّ المطاع، العالم بالمعروف من المنكر، لا على الضعَفة الّذين لا يهتدون سبيلاً**»[2].

ومن أبرز وجوه أمر الملوك بالمعروف ونهيهم عن المنكر برأي **السبزواري** ما يلي: ١- بحسب القول، يجب على الملوك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دائمًا، وبخاصّةٍ فيما يتعلق بالمقرّبين منهم وبطانتهم؛ ٢- يتعيّن عليهم إصدار الأوامر والأحكام، التي يعبّر عنها اليوم بـ «التعميم» و«لائحة الإجراءات»، المتضمّنة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أطراف الدولة، كما كان يفعل السلطان **طهماسب الصفوي**؛ ٣- وأمّا بحسب الفعل، فيجب على الملك إبداء اهتمامٍ كبيرٍ بتعيين أشخاصٍ في جميع المدن بعنوان «محتسبين». والمحتسب بنظر **السبزواري** هو فرد أمين ومتديّن يخشى اللّه سبحانه وتعالى، ويحاول القضاء على المنكرات، وعندما يعجز عن التصدّي للمنكرات في بعض الموارد يستمدّ العون من حكّام الشرع والعرف.

نحن نعلم أنّ هناك مؤسساتٍ في الدول الحاكمة في البلدان الإسلاميّة تحت عنوان «مؤسسة الحسبة»، وهي تقوم بجملةٍ من الوظائف والمهامّ المعهودة إليها. لكنّ **السبزواري**

---

(١) انظر: **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٤٤٠.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**: ج ٥، الصفحة ٥٩؛ الشيخ الطوسي، **تهذيب الأحكام**: ج ٦، الصفحة ٣٧٠.

لم يتطرّق إلى «مؤسسة الحسبة»، وإنّما وجّه الملك إلى تعيين أفرادٍ محتسبين في المدن المختلفة، ولا بدّ من توفر عددٍ من الشروط فيهم، نحو: التخصّص، عدم الطمع، الأمانة، الصدق، الاستقامة، عدم المداهنة، مناصرة الضعفاء، اتّباع الحقّ واللّٰه تعالى.

كما أنّ للاحتساب مراتب، أهمّها:

١- تشخيص المنكر. والمراد هو لزوم معرفة الفعل القبيح ووقوعه من دون الحاجة إلى التقصّي والتفحّص.

٢- التعليم بالوعظ والنصيحة. بما أنّ السبب الرئيس وراء إقدام أكثر العوامّ على ارتكاب المنكرات هو الجهل بحقيقتها، وانطلاقًا من أنّ الصفة الطبيعيّة والغريزيّة للإنسان إباؤه واستياؤه من كشف عيوبه إلى الآخرين، فيجب على المحتسب التعاطي برأفةٍ وحنانٍ مع الأفراد المخطئين، كما قال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[1].

٣- التعنيف والتغليظ. لا تصل النوبة إلى هذه المرحلة إلا بعد أن يعرض المخطئ عن الكلام بالرفق أو يتّخذه هزوًا. ففي هذه المرحلة، يعمد المحتسب إلى الاستفادة من الكلام الفظّ؛ لكن، عليه أن يراقب ألاّ يكون كلامه سبًّا أو افتراءً على أحدٍ، ولا ينبغي أن يتجاوز مقدار الحاجة أيضًا. كما يجب أن يصدر هذا الكلام بدافع الرأفة والمحبّة، لا من باب الأمور النفسانيّة وما شاكل.

٤- تغيير المنكرات. يجب على المحتسبين العمل على تغيير المنكرات؛ فعلى سبيل المثال، لو غصب شخص بيت غيره، يجب ردّ البيت إلى صاحبه. وفي هذا المورد أيضًا، لا ينبغي الإفراط في التعنيف وتجاوز المقدار اللازم.

٥- التهديد والتخويف. إن لم تجدِ الموارد السابقة نفعًا، فللمحتسب تخويف المخطئ، على أن لا يكون التهديد بأمرٍ محرّم، كأن يقول له: «سأقتلك إن لم تترك هذا العمل»؛ لكن يمكنه أن يقول له: «دع عنك هذا الأمر وإلا أقمت عليك الحدّ والتعزير».

---

(١) سورة **النحل**، الآية ١٢٥.

٦- مباشرة الضرب. إذا فشلت جميع المراحل السابقة، يصل الدور إلى الضرب والتأديب، «وفي هذه الصورة، يلزم عدم تجاوز الحدّ والاقتصار على قدر الضرورة فقط»[١].

هذا، ويجب على الملوك أن يسبقوا غيرهم إلى العمل بالمعروف وتجنّب المنكر؛ «لأنّ العقل والنقل والتجربة أيضًا شواهد على أنّ السيرة والطريقة التي ينتهجها الملوك تولّد رغبةً صادقةً لدى عامّة الرعايا وكافّة أهالي الدولة التي يحكمونها لاقتفاء آثارهم».

ومن جهةٍ أخرى، يجب على الملك مزاولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طبقًا لفتوى العلماء؛ لذا ذهب **السبزواري** إلى أنّ للعلماء القيام بما يمليه عليه رأيهم في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهم ليسوا بحاجةٍ إلى إذنٍ من السلطان؛ بينما من واجب السلطان دعم مواقف العلماء الآمرين عن المعروف والناهين عن المنكر. قال **السبزواري** في هذا المجال:

«لو بادر أحد أهل العلم والتقوى إلى رفع منكرٍ ما، فلا ينبغي على السلطان أن ينكر عليه ذلك، ويقوّي موقف خصومه ضدّه، وإن لم يكن منصوباً لهذا الغرض من قبل السلطان»[٢].

وفي هذا الإطار، أورد المحقّق **السبزواري** حكاية، يبدو أنّ الغرض من نقلها تهديد وإخافة السلطان **عبّاس الثاني**، وهي ترتبط بقيام عالمٍ من العلماء بتهشيم أواني الخمر التي كان **المعتضد** العبّاسي يشرب بها الخمر، ومن المعروف أنّ **عبّاس الثاني** كان مولعًا بشرب الخمر كذلك. ملخّص الحكاية أنّ الشيخ **أبو الحسن النوري** قام بكسر الدنان التي يُحمل فيها الخمر إلى الخليفة **المعتضد** إلا دنًّا واحدًا، فأُخذ وأُدخل على **المعتضد**. فقال له: من أنت ويلك؟

فقال: أنا المحتسب.

فقال: ومن ولّاك الحسبة؟

فقال: الذي ولّاك الخلافة.

فأطرق رأسه، ثمّ رفعها، فقال: ما الذي حملك على ما فعلت؟

---

(١) انظر: **روضة الأنوار عباسي**: الصفحات ٤٤٦ إلى ٤٤٩.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٤٥.

فقال: شفقة عليك لدفع الضرر عنك.

فأطرق رأسه، ثمّ رفعه فقال: ولأي شيءٍ تركت منها دنًّا واحدًا لم تكسره؟

فقال: لأني إنّما أقدمت عليها فكسرتها إجلالًا للّه تعالى، فلم أبال أحد حتى انتهيت إلى هذا الدنّ، دخل نفسي إعجاب من قبيل أنّي قد أقدمت على مثله فتركته.

فقال له **المعتضد**: اذهب، فقد أطلقت يدك، فغيّر ما أحببت أن تغيّره من المنكر[1].

ج) حقوق الناس

إنّ من أبرز خصائص الفكر السياسيّ للمصلحين من قبيل المحقّق **السبزواري** التأكيد حقوق الناس، والدفاع عنها إزاء الحكومة، بل وحضّ الدولة وتوصيتها وتشجيعها على مراعاة تلك الحقوق. فالمتتبّع لمؤلّفات هذا العالم، وخاصّةً كتاب «روضة الأنوار عبّاسي»، يجد أنه يركّز كثيرًا على ضرورة رعاية حقوق الناس والرعية. والفصل السادس من الباب السادس من الكتاب المذكور شاهد على هذا المدّعى، حيث حمل عنوان «حقوق الرعايا على السلاطين وضرورة مراعاة حقوق الرعيّة».

فالسبزواري يرى أنّ للناس حقوقًا، يجب على الملوك والحكومات رعايتها وأداؤها إلى أصحابها. وأهمّ تلك الحقوق من وجهة نظره:

رعاية العدل، التحنّن على الرعية، عدم التعجيل في العقوبة، احترام الوجهاء والأجلّاء، الرحمة بالضعفاء، رفع الفقر والحرمان، عدم إغلاق الأبواب في وجوه الفقراء، عدم إرسالهم إلى الحرب بصورةٍ مفاجئة، كفّ أيدي الظلمة عن الرعايا، تبجيل وتوقير العلماء، العفو والصفح عن الخلق والسخاء لهم[2].

وقد استند في بعض الموارد إلى الروايات لإثبات تلك الحقوق للناس، منها ما روي عن أبي عبد اللّه عليه السلام، قال:

---

(١) انظر: **روضة الأنوار عباسي**: الصفحتان ٤٤٥ و٤٤٦. وانظر لملاحظة أصل القصة: ابن كثير، **البداية والنهاية**: ج١١، الصفحة ١٠١؛ الذهبي، **تاريخ الإسلام**: ج ٢٢، الصفحة ٧١.

(٢) انظر: المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٠٥.

«نعيت إلى النبيّ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ **نفسه وهو صحيح ليس به وجع، قال: نزل به الروح الأمين، قال: فنادى** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ **الصلاة جامعة، وأمر المهاجرين والأنصار بالسلاح، واجتمع الناس، فصعد النبيّ** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ **المنبر فنعى إليهم نفسه، ثمّ قال: أذكّر اللّه الوالي من بعدي على أمتي، إلا يرحم على جماعة المسلمين، فأجلّ كبيرهم، ورحم ضعيفهم، ووقّر عالمهم، ولم يضرّ بهم فيذلّهم، ولم يفقرهم فيكفّرهم، ولم يغلق بابه دونهم فيأكل قويّهم ضعيفهم، ولم يخبزهم في بعوثهم فيقطع نسل أمتي»**[1].

وذهب **السبزواري** إلى أنّ أوّل شخصٍ ارتدى حلّة الحكومة وقام بأداء الحقوق المعهودة إليه ضمن هذا الأمر الرفيع هو أبو البشر النبيّ **آدم** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «كان الوجود الشريف للنبيّ **آدم** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ يجمع بين منصبين: أحدهما منصب النبوّة، والآخر منصب السلطنة والحكومة»[2]. ثمّ إنّ النبيّ **موسى** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ تقلّد هذين المنصبين معاً في أعقاب هلاك **فرعون**. كما جمع كلّ من النبيّ **يوسف** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والنبيّ **سليمان** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ والنبيّ **محمّد** صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بين المنصبين المذكورين، وبذلوا قصارى جهدهم في مراعاة حقوق الرعايا. وبعد ارتحال نبيّ الإسلام صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، تبوّأ الإمام **علي** عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ منصبي الإمامة والإمارة. وأورد **السبزواري** نقلًا عن **الغزالي** الرواية التالية:

«كان علي بن أبي طالب يمتنع من بيت المال حتى يبيع سيفه، ولا يكون له إلا قميص واحد في وقت الغسل، لا يجد غيره»[3].

ثمّ عرّج **السبزواي** على زهد وعدالة الامام علي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالتفصيل، ساردًا موارد متعدّدة من مساعدته للفقراء والمساكين والمحتاجين؛ علّ ذلك يترك وقعًا على السلطان الصفويّ ويحضّه على القيام بمثل تلك الأمور. وخلص في نهاية البحث إلى كون الزهد والتواضع واجبًا على الحكّام والملوك:

---

(١) المصدر السابق نفسه؛ والرواية مأخوذة من كتاب **الكافي** للكليني: ج ١، الصفحة ٤٠٦، ح ٦؛ **وقرب الإسناد** لعبد اللّه بن جعفر الحميري: الصفحة ٣٣٧.

(٢) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٤٠٧.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤١٢؛ وكذلك: ابن المغازلي، **المناقب**: ج ٢، الصفحة ١١٢.

«من اللازم على الأئمة، حين التصدّي إلى أمر الخلافة والسلطة وإدارة شؤون الخلق والقيام بالإمارة والحكومة، أن يجعلوا مأكلهم وملبسهم بقدر أقلّ فقيرٍ من الرعايا. فهذا المعنى مما ورد في الأحاديث الشريفة»[1].

ومن الطبيعيّ أن لا يغفل **السبزواري** عن هذه النكتة أيضًا، وهي «**إذا أقبلت الدنيا فأحقّ أهلها بها أبرارها لا فجّارها، ومؤمنوها لا منافقوها، ومسلموها لا كفارها**»[2].

ثمّ أورد **السبزواري** روايةً في غاية الأهميّة ضمن هذا البحث؛ إذ إنّها ذات أهميّةٍ كبيرةٍ من مختلف الأبعاد: لفهم فكر الأئمة: في باب الحكومة، وفهم أبعاد الفكر السياسيّ للمحقّق **السبزواري** نفسه، ومعرفة المسؤوليّات الجسيمة التي تقع على عاتق الحكومة إزاء الشعب. وهي كالتالي:

«**عن المعلّى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبد الله** عَلَيهِ ٱلسَّلَامُ **يوماً: جعلت فداك ذكرتُ آل فلان وما هم فيه من النعيم، فقلتُ: لو كان هذا إليكم لعشنا معكم. فقال: هيهات يا معلى، أما واللّه أن لو كان ذاك ما كان إلا سياسة الليل وسياحة النهار ولبس الخشن وأكل الجشب، فزُوي [صُرف] ذلك عنا، فهل رأيت ظلامةً قطّ صيّرها اللّه تعالى نعمةً إلا هذه؟**»[3].

وهكذا، نرى أنّ **السبزواري** يورد الحديث تلو الحديث، سعيًا منه لحضّ الملك والمسؤولين الحكوميّين على التواضع والزهد ونبذ الترف والبذخ؛ فما إن أكمل بحث ضرورة زهد الحكّام حتى شرع في الحديث عن أضرار وآفات الترف. ومن المعلوم أنّ من جملة خصائص السلطان **عبّاس الثاني**، فضلًا عن معظم الحكّام الآخرين، الترف والبذخ والتبذير؛ ما دفع **السبزواري** إلى تنبيهه إلى مخاطر الترف والبذخ في فصول متعدّدة من كتاب «روضة الأنوار عبّاسي»، ومن ذلك قوله:

«الفائدة والحكمة مما ذكرناه سابقاً من لزوم كون مأكل الامام وملبسه كالفقراء والدراويش في حال تصدّيه إلى أمر السلطة هي أنه لو صار الملك قنوعاً واكتفي من المؤونة

(١) **روضة الأنوار عباسي**: الصفحة ٤٢٠.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ **الكافي**: ج ٥، الصفحة ٦٥، **كتاب المعيشة**، ح ١.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ **الكافي**: ج ١، الصفحة ٤١٠، ح ٢.

بقليلها، فعندما ينظر إليه المحتاجون والمعدمون والدراويش لن يشعروا بالهضم والحيف، بل يقتدي به سائر الرعايا والقادة، ويسيرون على طريقته بحكم قاعدة "الناس على دين ملوكهم" ... ما يبعث على عمران المُلك والرعية والعسكر»[1].

ويرى **السبزواري** أنّ زهد الحكّام والملوك يسري إلى أفراد الشعب وسائر موظفي الحكومة، ويؤدّي إلى وفور النعمة والحياة الكريمة. «عندما يسود الرفاه والحياة الكريمة وانخفاض الأسعار في البلاد، يرغب الناس من البلدان الأخرى بالتوطّن في هذا البلد، فيرتفع عدد السكان ويزداد العمران». وعلى العكس من ذلك، فإنّ آفة الترف تسري إلى كافّة أبناء الشعب وسائر العاملين في القطاع الحكوميّ، الأمر الذي ينتج عنه الغلاء. «وإذا استشري الغلاء في البلاد، يتفرّق بعض المواطنين، ويهجرون أوطانهم، ويشعر الرعايا بالانكسار، وهكذا حتى يؤول الأمر إلى خراب المُلك رويداً رويداً». ولإثبات هذا المدّعى، استشهد **السبزواري** بسيرة اثنين من الحكّام الصفويّين، هما الشاه **طهماسب وعبّاس الأول**. فقال:

«بناءً على ملاحظة الوجوه المذكورة، فإنّ السلطان **طهماسب الحسيني** ـ أنار اللّه تعالى برهانه ـ قد انتهج في زمان حكومته طريقة القناعة وخفّة المعاش [...] ولا جرم أنّ الخزانة آنذاك كانت في كمال عمرانها، والجيش على أهبة الاستعداد وفي أفضل الأحوال، كما كان الفقراء والمساكين واليتامى ينعمون بحكومة هذا الملك؛ حيث رصدت لليتامى والدراويش منح ورواتب، كما هو الحال في أكثر بلاد الشيعة. وكذلك كان يصل إلى السادة والأشراف والعلماء والفضلاء والصلحاء وسائر الطبقات الأخرى من العطايا ما لا مزيد عليه [...]

كما كان السلطان **عبّاس الحسيني** ـ أفاض اللّه تعالى على تربته المراحم والفيوض الربّانيّة ـ في أيام حكومته مهتماً أيّما اهتمامٍ بإجراء مسلك القناعة، وكان يرفض الإسراف والتبذير رفضاً باتّاً، فيلبس في أكثر الأوقات ملابس غير مكلفة، ويسعى للتقليل من مصارفه وتخفيف نفقاته؛ لكي يتأسى الناس بتلك الطريقة المثلى [...] وبذلك، كان الناس يعيشون في منتهى الرفاهية والرخاء، والمُلك عامر، والرعية في فراغ بالٍ واطمئنان، والخزانة في عمران، والعسكر في أحسن الأحوال»[2].

---

(١) **روضة الأنوار عباسي**، الصفحة ٤٢٤.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحتان ٤٢٧ و٤٢٨.

ونقلًا عن **أرسطو**، صنّف المحقّق **السبزواري** الملوك والحكّام إلى أربعة أصنافٍ تبعًا لرعايتهم حقوق الناس: ١- الملك السخيّ مع نفسه ومع الرعيّة أيضًا؛ ٢- السخيّ مع نفسه واللئيم مع الرعيّة؛ ٣- السخيّ مع الرعيّة واللئيم مع نفسه؛ ٤- اللئيم مع نفسه والرعيّة على حدٍّ سواءٍ. فالقسم الأوّل محمود بالاتفاق، والقسمان الثاني والرابع مذمومان بلا شكّ، وأمّا القسم الثالث ففيه خلاف[1].

ولا غرو أنّ أهمّ الاشكاليات التي حظيت باهتمام المحقّق **السبزواري**، والّتي تظهر من خلال دراسة فكره السياسيّ، والّتي كان بصدد تقديم حلولٍ لها، تتمثّل بـ: الإشكاليات الموجودة في السلوك الشخصيّ للملك، من قبيل تعاطيه الخمور، عدم إيلاء القضايا الدينيّة والثقافيّة الاهتمام الكافي، عدم العناية الكاملة بفتاوى المجتهدين، النزعة الاستبداديّة التي تحول دون حرية التعبير وإجراء حوارٍ صريحٍ بينه وبين الآخرين، عدم الاكتراث بشؤون المملكة وحقوق الرعية والعسكر والعمّال والموظفين الحكوميّين. فهذه الأمور أفضت إلى حدوثٍ أزماتٍ كثيرةٍ في مختلف قطاعات الدولة، وقد أشار **السبزواري** بصورةٍ ضمنيّةٍ إلى بعض تلك التحديات في كلماته هنا وهناك، وذلك من قبيل: الإشكالات الموجودة على صعيد الوضع الاقتصاديّ، والسياسة الخارجيّة، والسياسة الدفاعيّة والأمنيّة، والأجهزة الإداريّة، والوضع الصحيّ.

وكان لهذه التحدّيات والاشكاليّات الخطيرة، إلى جانب الفكر الدينيّ الوقّاد ذي النزعة الإصلاحيّة للمحقّق **السبزواري**، وإبداء الملك لرغبته، بل ومطالبته بإصلاح الأوضاع السائدة في البلاد، الأثر البالغ في تبلور الفكر السياسيّ ذي الطابع الإصلاحي لهذا الفقيه، سواء بمفهومه الدينيّ أم بمعناه السوسيولوجيّ.

إنّ إجراء مسحٍ ميدانيٍّ لمباني الفكر السياسيّ للمحقّق **السبزواري**، الأعمّ من الفلسفيّة والكلاميّة والفقهيّة والأخلاقيّة، يظهر أنّه كان مؤمنًا بحاكميّة اللّه على الإنسان وعلى الكون بأسره؛ فالإنسان في هذا العالم مسافر خلقه اللّه تعالى ليتحرّك نحوه أي: باتجاه عالم الآخرة؛ لذا يلزم إدارة الحياة بشكلٍ يقرّبنا شيئًا فشيئًا إلى اللّه سبحانه والآخرة. واللّه تعالى بدوره بعث الأنبياء والرسل: لهداية عباده إلى الصراط القويم، فكان النبيّ محمّد صَلَّىٱللَّهُعَلَيۡهِوَآلِهِوَسَلَّمَ خاتم

(١) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٤٨٥.

أولئك الأنبياء، ثمّ تلاه الأئمّة الشيعة الاثنا عشر. أمّا في زمن غيبة الإمام الثاني عشر، الحجة المنتظر (عجل اللّه تعالى فرجه الشريف)، فخليفة المؤمنين ومقتداهم وإمامهم هو الحكيم والمجتهد الأعلم؛ ومن هنا، يجب على الجميع، ومنهم الملك، تقليد مجتهدٍ حيٍّ. والحكيم المجتهد في المنظومة السياسيّة التي يؤمن بها المحقّق **السبزواري** يضطلع بدور القيادة السياسيّة والدينيّة في آنٍ واحدٍ.

لكن، ثمّة غموض في هذا المجال يكتنف الفكر السياسيّ لهذا المحقّق؛ فعلى الرغم من أنّه ذهب إلى أنّ الحكيم أعلى مرتبةً من المجتهد، إلا أنّه صرّح في مسألة الطاعة بوجوب إطاعة المجتهد لا الحكيم. وفي مقام رفع هذه الإشكاليّة وإزالة الغموض الموجود، يمكن القول: بما أنّ **السبزواري** من الناحية العمليّة كان حكيمًا ومجتهدًا في آنٍ واحدٍ، فعرّف المجتهد بطريقةٍ يُتصوّر معها أنّ المجتهدين هم حكماء أيضًا، بالإضافة إلى أنّ ملاحظة تلك الفترة الزمنيّة تدلّ على أنّ الفلاسفة، أو الحكماء، كما يسميهم **السبزواري**، كانوا يمرّون بمحنةٍ وعسر؛ فلذا لم يحاول تسليط الضوء على أبعاد هذه المسألة الهامّة.

وأمّا الطبقة الثالثة من علماء الدين، أي المفسرون والمحدّثون والفقهاء، فقد كانوا يمارسون الأعمال الدينيّة تحت إشرافٍ من المجتهدين. **والسبزواري** وجّه الملك إلى تنظيم الشؤون التنفيذيّة والمعيشيّة لهذه الثلّة من العلماء، ومن ثمّ تعيين كلّ شخصٍ في المكان المناسب طبقًا للشروط والمهامّ المطلوبة.

ولا يعتبر الملك حاكمًا عادلًا إلّا إذا امتلك أداءً عادلاً، وللأداء العادل مواصفاته الخاصّة، التي من أهمّها: الحياة بالعدل، اتّباع سيرة الإمام الأصل، السعي لرفع شرور الظالمين، تعيين الشخص المناسب في المكان المناسب وفقًا للاستحقاقات والمؤهلات، المحافظة على الرعية، الحفاظ على المؤمنين والشيعة من شرّ الطغيان واستيلاء الكفار وأعداء الدين، الترويج للدين والمذهب، تعزيز مكانة أهل العلم والتقوى والدين، محاربة أهل الباطل والبدع والتلبيس، قطع الطريق أمام الطمع بأموال المواطنين، تحاشي إنفاق أموال الناس وأوقاتهم في أمور اللهو والفسق، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، العمل على توفير الأمن للطرق، إيكال أمور الدولة إلى أفراد مختصّين.

وذهب **السبزواري** إلى أنّ السلطة والحكومة على نوعين: ناقصة وفاضلة. فالناقصة هي

الحكومة التغلبيّة، وفي هذا النوع من الحكومات تكون المصالح الشخصيّة للملك والمجلس الحاكم هي الأساس، كما تنتشر المفاسد والشرور في جميع أنحاء المجتمع. أمّا في الحكومة الفاضلة فالأساس قائم على المنافع والمصالح العامّة للناس، ما يفضي إلى اتّساع رقعة الخيرات العامّة. والخيرات العامّة أمور تعود بالنفع على الناس كافّة، من قبيل: الأمن والعمران ووفرة المحصولات. ولقد كان هدف العلامة **السبزواري** من بيان خصائص الحكومة الفاضلة في أبعادها المختلفة هو السعي لتوجيه حركة السلطان **عبّاس الثاني** نحو تلك الحكومة.

ويتّضح ممّا ذكرنا أنّه لا مكان للحكومة الاستبداديّة والتغلبيّة في الفكر السياسيّ للمحقّق **السبزواي**. وفي هذا الإطار، بيّن هذا المجتهد- بالتفصيل- شروط الحكومة وشروط تقلّد المناصب بشكلٍ عامٍّ، وشروط الاشتغال بكلّ منصبٍ من المناصب بشكلٍ خاصٍّ.

ومن أهمّ النقاط التي أثارها المحقّق ضمن شروط تسلّم المناصب الحكوميّة: التأكيد على الكفاءة ولزوم التخصّص في العمل؛ فمن يعهد إليه بمنصبٍ ما، لا بدّ وأن يكون متخصّصًا وخبيرًا في ذلك العمل، فالعلم من شروط تفويض الأمور. والنقطة الأخرى، تأكيده على رعاية حقوق الناس والرعيّة. والنقطة الثالثة، تأكيده على التديّن. وهذه النقاط ممّا يمكن مشاهدته في شروط الزعامة والملَكيّة، والوزارة العظمى، والاشتغال في جميع المناصب الحكوميّة. وأمّا تأكيد **السبزواري** على حقوق الناس، فيمكن مشاهدته في تأكيده على التكليف الدينيّ للأفراد، المشورة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل وفي تخصيص بابٍ مستقلٍّ لذكر حقوق الطبقات والأصناف المختلفة للمجتمع.

ويبدو أنّ العامل الّذي مكّن المحقّق **السبزوراي** من طرح فكره بصورةٍ واضحةٍ ومتكاملة، فضلًا عن رؤيته الفلسفيّة والعقليّة، قدرته الفريدة على الاستفادة من المصادر اليونانيّة والإيرانيّة المختلفة للمفكريّن المسلمين؛ ولا سيما كلام الإمام **علي**عَلَيْهِٱلسَّلَامُ في موعظته **لمالك الأشتر**، وما ورد في كتاب «الغرر والدرر»؛ فقد استطاع الاستفادة الكافية والوافية من جميع تلك المصادر، باعتبارها مواد أوليّة لتشييد مبنى فكره السياسيّ، وذلك في سياق مشروعٍ قام بصياغته بنفسه. ولا يخفي ما لتسلّطه على الظروف الزمكانيّة من جهةٍ، ومعرفته العلميّة الغزيرة من جهةٍ أخرى في بلورة هكذا فكرٍ عميق.

إنّ إجراء دراسةٍ مقارنةٍ بين فكر المحقّق **السبزواري** وبين الأفكار الإصلاحيّة للمحقّق

الكركيّ والمحقّق **الأردبيلي** وسائر علماء تلك الحقبة، يكشف بما لا يدع مجالًا للشك أرجحيّة فكر السبزوارى على أفكار من سواه لجهة ما فيه من عمق وشموليّة. كما أنّ حصيلة عمل **خليفة السلطان والشيخ علي خان زنكنة**، اللذين راعيا أكثر الشروط التي وضعها **السبزواري**، يمثّل انعكاسًا عمليًّا للفكر السياسيّ للمحقّق **السبزواري**، وإن لم يتمكّن هذان الوزيران من تحقيق أهدافهما نتيجةً لبعض الأسباب. وربّما كان العائق المهم عبارةً عن وجود ملوكٍ مستبدّين، والعلماء الموجودون كالمحقّق **السبزواري** لم يكن بمقدورهم أكثر من تقديم النصح والوعظ واللجوء إلى التهديد.

وأخيرًا، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ من أهمّ أبحاث **السبزواري** الالتفات إلى انحطاط الدولة الصفويّة ومحاولة بيان أسباب ذلك. مع العلم أنّ القيام بدراسةٍ مقارنةٍ لمختلف التحاليل عن أسباب سقوط تلك الدولة يوضح أنّ مقاربة **السبزواري** فيها كل مواصفات البحث العلميّ الدقيق والشامل.

الفصل السادس عشر

العلّامة المجلسي، الفكر والأداء السياسيّ

الحياة والعمل السياسيّ

يعتبر العلّامة **محمّد باقر المجلسي** (١٠٣٧- ١١١٠ هـ) من علماء الشيعة البارزين، وأبوه **محمّد تقي المجلسي**[١]. تتلمذ **محمّد باقر** على كثيرٍ من الفقهاء والعلماء الكبار، كوالده المولى **محمّد تقي المجلسي** (م ١٠٧٠ هـ)، والملا **محسن الفيض الكاشاني**، والشيخ **الحرّ العاملي**، وشيخ الإسلام في مشهد (م ١١٠٤ هـ)، والملا **محمّد طاهر القمّي**، وشيخ الإسلام في قم (م ١٠٩٨ هـ)[٢].

اشتهر العلامة **المجلسي** بأربعة كتب هي: **بحار الأنوار**، **مرآة العقول**، **عين الحياة**، **حقّ اليقين**؛ ومنها يمكن التوصّل إلى أفكاره الفقهيّة والأصوليّة والكلاميّة والفلسفيّة والسياسيّة. وكان الهدف الأساسيّ من وراء تأليفه لتلك الكتب، وبخاصّةٍ كتاب **بحار الأنوار**، هو حفظ الأصول الأربعمائة للشيعة من خطر الزوال والاندثار. فمن أهمّ ما تميّز به هذا الكتاب: التأكيد على النصّ، الفصل بين النصّ والشرح، الأخذ من المصادر الأصيلة والمعتمدة، تقديم فهرسةٍ للمصادر، الاختصار في أسناد الروايات، الإسهاب في شرح وتفسير الأحاديث، وأخيرًا تبويب

---

(١) السيد عبد الحسين خاتون آبادي، **وقائع السنين والأعوام**: الصفحة ٥٠٨.

(٢) انظر: حسن طارمي، **علامه مجلسي / العلامة المجلسي**؛ الميرزا عبد الله الأفندي الأصفهاني، **رياض العلماء**: ج٥. وقد قام أبو الفضل سلطان محمدي بدراسة سيرة حياته من زاوية سياسيّة. انظر: ابو الفضل سلطان محمدي، **انديشه سياسي علامة مجلسي / الفكر السياسيّ للعلامة المجلسي**: الصفحات ١٩ إلى ٥٨.

الروايات وتنظيمها تنظيمًا موضوعيًّا[1]. هذا، وقد أُلّف ما يربو على ١٢٠ كتابًا حول موسوعة **بحار الأنوار**[2].

ومن الجدير بالذكر أنّ ثمّة نظريّتين خاطئتين بشأن هذا الكتاب[3]:

الأولى تذهب إلى تأييد وصواب جميع الروايات الموجودة فيه، بل والاستشهاد بها من دون الأخذ بنظر الاعتبار مدى صحّتها أو سقمها. والأخرى ترفض الكتاب وتطعن فيه وفي مؤلّفه بصورةٍ مطلقة، بسبب وجود بعض الأخبار الضعيفة فيه.

والحقّ أنّه تمّ تناول الفكر والأداء السياسيّ للعلّامة **المجلسي** بالتحليل والنقد من قبل أغلب علماء العصر الصفويّ الآخرين، وأثيرت حوله الكثير من الشكوك والإبهامات[4].

عاصر العلامة **المجلسي** أربعةً من الحّكام الصفويّين، هم: **الشاه صفيّ** (١٠٣٨- ١٠٥٢ هـ)، الشاه **عبّاس الثاني** (١٠٥٢- ١٠٧٧ هـ)، الشاه **سليمان الصفوي** (١٠٧٧- ١١٠٥ هـ)، والسلطان **حسين الصفوي**، آخر ملوك الدولة الصفويّة (١١٠٥- ١١٣٥ هـ). وفي عهد الشاه **سليمان الصفوي**، وعقب وفاة السيد **حسين الخوانساري**، شيخ الإسلام في مدينة أصفهان في تلك الحقبة، وتحديدًا عام ١٠٩٨ هـ، عُيّن العلامة **المجلسي** بطلبٍ من الملك نفسه في منصب شيخ الإسلام لتلك المدينة، ثمّ بقي فيه حتى نهاية حياته، حيث انتهت سلطة هذا الملك وتولّى السلطان **حسين** مقاليد الأمور هناك. وكما هو متعارف، تصدّى شيخ الإسلام الجديد لإمامة الجمعة والقضاء في مدينة أصفهان، وأهمّ النشاطات والأعمال التي مارسها المجلسي إبّان تصدّيه لهذا المنصب هي:

كان أوّل ما قام به هو تحطيم صنم الهنود في مدينة أصفهان[5]. وفي مراسم تتويج السلطان **حسين الصفوي**، لم يأذن السلطان بأن يقلّده أحد من الصفويّين سيف السلطنة

(١) مجموعة من الكتّاب، **شناخت نامه علامه مجلسي/ سيرة حياة العلامة المجلسي**: ج ٢، الصفحة ١١٢.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٢٥٥.

(٣) المصدر السابق نفسه؛ ج ١، الصفحة ١٠٦.

(٤) انظر: علي شريعتي، **تشيع علوي وتشيع صفوي/ التشيع العلوي والتشيع الصفوي**: الصفحات ١٩٩ إلى ٢٠٣.

(٥) محمد علي مدرّس، **ريحانة الأدب** (فارسي): ج ٥، الصفحة ١٩٤.

كما جرت العادة بذلك، وإنّما طلب من شيخ الإسلام أن يقوم بذلك[1]. فوضع **المجلسي** سيف السلطنة بيديه على منكب الملك، ثمّ أنشأ خطبةً بمناسبة مراسم التتويج. وفي مقام الردّ على هذه المكرمة، دعاه الملك إلى أن يطلب منه ما يشاء من المطالب لينفذها له كردٍّ لهذه الخدمة، فذكر العلامة **المجلسي** ثلاثة مطالب: منع تعاطي الخمور، منع النزاع القَبَلي، منع التجمّعات الداعية إلى تطيير الطيور. وبالفعل، وافق الملك على طلبات **المجلسي** وأصدر أوامر فوريةً في هذا المجال[2].

غير أنّ تدابير العلامة **المجلسي** الرامية إلى منع الملك الصفويّ من الوقوع في مهلكة شرب الخمر باءت بالفشل، فكان أن ابتلي السلطان **حسين الصفوي** ـ كما هو حال آبائه من قبله أيضًا ـ بالإدمان على تعاطي الخمور، وحسبما قال بعض المؤرخين: «أدمن السلطان بعد ذلك إدماناً شديداً على تعاطي المشروبات الكحولية، حتى لم يُعد يُرى غير ثمِلٍ إلا نادراً، ومن الطبيعي أن يكون حينئذٍ غير قادرٍ على إدارة شؤون الدولة»[3].

ومن جملة الإقدامات الإصلاحيّة الأخرى للعلامة **المجلسي**، تأليفه رسالةً مستقلّةً بشأن «آداب سلوك الحاكم مع الرعية»، وصرّح بأنّه يهدف من وراء ذلك إلى «تنبيه أرباب الغفلة وإصلاح أصحاب الدولة»[4].

ومن المسائل المثارة حول العلامة **المجلسي** والمؤاخذات عليه، ارتباطه بالبلاط الصفويّ ومدحه وثنائه على حكّامه؛ في حين أنّ فقهاء الشيعة تمسّكوا بسيرة أئمة الهدى: في مجال تعاونهم مع خلفاء الجور، فكانوا ينظرون إلى المسائل والمشاكل السياسيّة للعالم الإسلاميّ بعين الواقع، ومن ثمّ يتحرّكون لإصلاح الوضع القائم؛ لكي يتمكّنوا من هداية وإصلاح الحكّام الجائرين عن طريق المعاشرة لهم والتأثير عليهم، بعد أن يستفيدوا من القدرة الظاهريّة لأولئك في تعزيز الدين والترويج لمذهب التشيّع وتحقيق العدالة الاجتماعيّة بصورةٍ نسبية، ما يجعلهم ينالون أهدافهم إلى حدٍّ ما.

---

(١) السيد عبد الحسين خاتون آبادي، **وقائع السنين والأعوام**: الصفحة ٥٤١.

(٢) أبو الفضل سلطان محمدي، **انديشه سياسي علّامه مجلسي / الفكر السياسيّ للعلّامة المجلسي**: الصفحة ٣٢.

(٣) لارنس لكهارت، **انقراض سلسله صفويه / انقراض السلسلة الصفوية**: الصفحة ٤٦.

(٤) محمد باقر المجلسي، **بيست وپنج رساله فارسي / خمس وعشرون رسالة باللغة الفارسية**: الصفحة ١٣٥.

وقد ساعدهم على تحقيق تلك الأهداف بعض الأصول من قبيل: العمل بالقدر والمقدور، تقديم الأهمّ على المهمّ، والتقيّة لتحقيق الأهداف المذكورة. ولا شكّ أنّ معاشرة سلاطين الجور لأغراضٍ صحيحةٍ ومشروعةٍ كان متداولًا طيلة التاريخ الإسلاميّ، وخاصّةً في عهد الإمام **علي** عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ فعلى سبيل المثال: يمكن الإشارة إلى الموارد التالية: تعاون الإمام **علي** عَلَيْهِ السَّلَامُ مع الخلفاء الثلاثة، تصدّي **عليّ بن يقطين** لمنصب الوزارة في خلافة **هارون الرشيد** بتوصيةٍ من الإمام **موسى الكاظم** عَلَيْهِ السَّلَامُ، قبول الإمام **الرضا** عَلَيْهِ السَّلَامُ لولاية العهد في حكومة **المأمون العبّاسي**، مشاركة **الخواجة نصير الدين الطوسي** في حكومة **هولاكو خان** المغولية، علاقة العلّامة **الحلّي** بسلطان المغول، والمساهمة السياسيّة لمشهور علماء الشيعة في الحكومة الصفويّة، من قبيل: **الكركي**، الشيخ **البهائي**، **محمّد تقي المجلسي**، **محمّد باقر السبزواري**، **حسين الخوانساري**، العلّامة **المجلسي** وغيرهم؛ وقبولهم بالمناصب السياسيّة والدينيّة في ظلّ تلك الدولة.

وهذه النماذج تثبت حقيقة أنّ تعاون علماء الشيعة مع الحكّام المسلمين (الشيعة والسنّة على حدٍّ سواءٍ) بهدف الترويج للدين وإرساء أسس المذهب الشيعيّ أمر جائز، وقد يكون في بعض الموارد واجبًا. وقد عُني الكتاب الذي بين القارئ الكريم بتسليط الضوء على طبيعة العلاقة التي سادت بين الحكّام الصفويّين من جهةٍ بين علماء وفقهاء الشيعة من جهةٍ أخرى؛ ليتمّ تمييزها عن العلاقات الأخرى القائمة على التغلّب والهيمنة. وقد حظي هذا النوع من التعاون باهتمام علماء الشيعة أنفسهم في عددٍ من مؤلّفاتهم، فهذا العلامة **المجلسي** يذكر أسباب وعلل جواز، بل وجوب، التعاون مع الحكّام، مبيّنًا رؤيته الإصلاحيّة في هذا المجال، قائلًا:

«اعلم أنّ معاشرتهم [الحكّام والأمراء] والاختلاف إليهم قد يصبح واجباً لعدّة أسبابٍ: [...] الثاني، أن يذهب بقصد دفع الضرر عن مظلومٍ، أو إيصال النفع إلى مؤمنٍ؛ فقد يغدو ذلك واجباً ولازماً لهذا السبب [...] بل لو كان الإنسان قادراً على رفع الظلم عن مؤمنٍ ما، ورعاية عزّته وكرامته، ولم يبدِ به اهتماماً، فهو شريك في الظلم، ومعاقَب على فعله، ومن حقّ اللّه تعالى أن يذلّه ...

الثالث، أن يتقرّب إليهم بقصد هدايتهم إن كانوا أهلاً للهداية، علّه يكون سبباً لهداية

واحدٍ منهم أو لاعتباره واتّعاظه بأحواله. حيث روي بسندٍ معتبرٍ عن الإمام الصادق عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، أنّ **لقمان** الحكيم كان يذهب إلى بيوت الملوك والأمراء والسلاطين ويعظهم ويترحّم عليهم بسبب البلاء الذي يتعرّضون له [...]»[1].

وفي الختام، حذّر من مغبّة اتّباع الأهواء النفسانيّة في توجيه التزلّف إلى الملوك والحكّام، فقال:

«اعلم أيها العزيز أنّ الوجوه المذكورة، بالإضافة إلى وجوهٍ أخرى يستلزم ذكرها التطويل، تكون في بعض الأحيان غرضاً واقعياً للإنسان. لكنّ النفس في أكثر الأوقات تُظهر للإنسان الأغراض الفاسدة والخيالات الباطلة، من قبيل: حبّ الجاه والعزّة والمال والمنصب، في هذه الصورة، فتخدعه وتضلّله حتى يظنّ أنّها للّه تعالى؛ إلا أنه حينما يدقّق في الأمر يتّضح له أنّ الغرض من كلّ ذلك محض الدنيا. ففي هذا القسم من الأمور كثيراً ما يحصل خلط بين الأهواء النفسانيّة والأغراض الإنسانيّة الصحيحة. وعليه، لا ينبغي الانخداع بالنفس والشيطان، والوقوع في مثل هذه المهالك، هدانا اللّه وجميع المؤمنين إلى مسالك اليقين»[2].

بناءً على ذلك، فالتقيّة ومصلحة العباد وهداية الحكام وإصلاحهم، وهي جميعًا ذات طابعٍ إصلاحيٍّ، كانت من أهمّ أسباب تعاون **المجلسي** مع الحكّام الصفويّين.

ومن هنا، جاء الإمام **الخميني**، وهو ذو الباع الطويل في العمل السياسيّ من النوع الثوريّ، ليعلن عن تأييده للأداء السياسيّ لعلماء الشيعة، والدفاع عن **الخواجة نصير الدين الطوسي والمحقّق الثاني والشيخ البهائي**، والردّ على منتقدي تعاون العلّامة **المجلسي** مع الحكّام الصفويّين وطيب علاقته بهم، مؤكدًا أنّ ذلك ناشئ من عدم اطّلاع أولئك على حقائق التاريخ:

«[...] وأما قضية **الخواجة نصير** وأمثاله فأنتم تعلمون أنّ **الخواجة نصير** عندما تعاون مع بعض الأنظمة لم يكن بصدد الحصول على وزارةٍ ما، وإنّما كان يريد إصلاح أولئك. لم يذهب من أجل أن يصبح تحت نفوذهم، بل كان يرغب بالتحكّم بهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً [...]

---

(١) محمد باقر المجلسي، **عين الحياة**: الصفحتان ٣٧٧ و٣٧٨.

(٢) المصدر السابق نفسه؛ الصفحة ٣٧٨.

وهكذا كان حال أمثاله من قبيل **المحقّق الثاني** والمرحوم **المجلسي** وأضرابهم ممن ساندوا الدولة الصفوية، حيث أثّروا على الحكومة الصفويّة ولم تؤثّر الصفويّة عليهم، فدفعوا بهم إلى المدارس وتعلم العلوم المختلفة بمقدار ما تيسر لهم ذلك. بناءً على ذلك، لا ينبغي القياس على ما قامت به تلك الصفوة من العلماء؛ لأننا لو كنّا في زمنهم وتوفرت لدينا تلك الدوافع التي لديهم من خدمة الناس، لفعلنا كما فعلوا بالضبط؛ لأنّ الهدف هو تهذيب الإنسان، فلو تمكّن أحد من هداية **محمّد رضا**[1] وإدخاله في دائرة الإنسانيّة لكان قد قام بفعلٍ عظيم. فمن أجل هذا بُعث الأنبياء أيضاً»[2].

وفي هذا المجال، قال في موضعٍ آخر:

«في باب الشؤون السياسيّة [...] أعرضت طائفة من العلماء عن بعض المقامات والتحقت بالحكّام والسلاطين. فرغم أنهم كانوا يرون مخالفة الناس، لكنّهم ارتبطوا بالحكّام للترويج للدين والترويج للمذهب الحقّ والترويج للتشيع الإسلامي، فأرغموهم نوعاً ما على الترويج لمذهب التشيع. لم يكن أولئك العلماء من وعّاظ السلاطين أو علماء البلاط، بل هذا هو الخطأ الّذي وقع فيه بعض كُتّابنا حينما ظنّوا أنهم كذلك.

لقد كان السلاطين يحومون حول هؤلاء السادة ويحاولون استرضاءهم، بينما كانت لهم أغراض سياسيّة وأغراض دينية. لا ينبغي على الإنسان ما إن ينتهي إلى مسامعه بأنّ العلامة **المجلسي** ـ رضوان اللَّه عليه ـ مثلاً أو **المحقّق الثاني** ـ رضوان اللَّه عليه ـ أو الشيخ **البهائي** ـ رضوان اللَّه عليه ـ قد كانت لهم علاقة مع السلاطين والحكومات أن يسارع إلى تصوّر حاجة مثل هؤلاء إلى الجاه والمنصب والعزّة، ليطلبوها من السلطان **حسين** أو الشاه **عبّاس**. كلا، فالأمر ليس كذلك، غاية ما هنالك أنّ هؤلاء ضحّوا في سبيل الدين [...] وبذلوا مهجهم في سبيل إشاعة هذا المذهب ونصرته [...] هذا العمل يهدف إلى إصلاح الناس وتهذيبهم، ولايعدّ تقرّباً إلى البلاط أبداً.

لمّا أراد هؤلاء العلماء منع سبّ أمير المؤمنين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في إحدى المدن الإيرانية،

---

(١) آخر الملوك الإيرانيين الذي أطاح به الامام الخميني (قدّس سرّه).

(٢) الإمام الخميني، **صحيفه نور / صحيفة النور**: ج ٨/ الصفحة ٨.

سمعت أنّ الطرف المقابل طالبهم بإعطائه مدّة ستة أشهر أخرى ليقلع عن السبّ، فهؤلاء كانوا يعيشون في أجواء كهذه، جرت فيها العادة على سبّ الأمير على الملأ بهذه الطريقة، ولم يكن يقام للتشيع وزن يومذاك. لكنّ هذه الثلة الطيبة آثرت على نفسها وجاهدت جهاداً مريراً، فلربما كان الناس في ذلك العصر يعترضون عليهم من باب القصور في الفهم، وكذا الحال حينما يُعترض عليهم أحد في عصرنا الراهن، فهو يجهل القضية، لا أنه مغرض»[١].

الفكر السياسيّ للعلامة المجلسي

لم يتناول العلامة **المجلسي** موضوع «ولاية الفقيه» بشكلٍ موسّع، وإن أمكن استخراج مجمل رأيه حول ولاية الفقيه في عصر الغيبة من شرحه لمقبولة **عمر بن حنظلة**، ومن حديثه عن أنواع الرئاسات[٢].

عقّب **المجلسي** في كتابه **مرآة العقول** الذي هو عبارة عن شرحٍ لكتاب **الكافي**، وخلال شرحه لمقبولة **عمر بن حنظلة** التي تمثّل أحد الأدلة في فقه الإماميّة على إثبات ولاية الفقيه، وبالتحديد قول الامام الصادق عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «**فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً**»، فقال: «استدلّ به على أنه نائب الإمام في كلّ أمرٍ إلا ما أحوجه الدليل، ولا يخلو من إشكال»[٣].

ثمّ إنّه من دون أن يبيّن وجه الإشكال في ذلك، عبّر عن رأيه النهائي فيما يستفاد من ظاهر الرواية، قائلًا: «بل الظاهر أنه رخّص له في الحكم فيما رُفع إليه، لا أنه يمكنه جبر الناس على الترافع إليه أيضاً. نعم، يجب على الناس الترافع إليه والرضا بحكمه».

ثمّ ذكر وجهًا لأحد العلماء معبّرًا عنه «بعض الأفاضل» حول ولاية الفقيه وحكومة المجتهد المستفادة من تلك الرواية، وعلّق عليه قائلًا: «ولا يخفي متانته، ويمكن المناقشة في كثيرٍ منها».

---

(١) الإمام الخميني، **صحيفه نور/ صحيفة النور**: ج ١، الصفحتان ٢٥٨ و٢٥٩.

(٢) ناقش أبو الفضل سلطان محمدي الفكر السياسيّ للعلامة المجلسي بالتفصيل. انظر: **انديشه سياسي علامه مجلسي/ الفكر السياسيّ للعلامة المجلسي**: الصفحات ٦٥ إلى ٢٠٥. لكننا سوف نتعرّض هنا لأبرز معالم فكره السياسيّ، وهو موضوع مكانة الفقهاء السياسيّة.

(٣) العلامة المجلسي، **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**: ج ١، الصفحة ٢٢٣.

ويمكن استنباط مشروعيّة التصدّي للحكومة من قبل الفقيه العادل برأي العلامة **المجلسي** من كلامه ذيل رواية عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ في حبّ الرئاسة.

وذهب **المجلسي** إلى أنّ الدين الإسلامي لم يعتبر طلب الرئاسة أمراً مذموماً بصورةٍ مطلقة، بل الرئاسة المذمومة فيه هي القائمة على الظلم والجور والباطل؛ وبناءً على ذلك، فالرئاسة التي تهدف إلى تطبيق أوامر اللّه تعالى وهداية عباده وإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رئاسة ممدوحة ومشروعة برأيه[1].

وأطلق **المجلسي** كلمة «الوالي» على الفقهاء أيضًا، فقال لدى شرحه لحديث الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**ولا تختانوا ولاتكم**» في معنى «الولاة»: «والولاة جمع الوالي، والمراد بهم الأئمة: أو الأعمّ منهم ومن المنصوبين من قبلهم خصوصًا، بل عمومًا أيضًا»[2].

وهو يرى أنّ «التنصيب العام» عبارة عن الولاية العامة لفقهاء الشيعة في عصر الغيبة، فهو بذلك يصرّح في هذه العبارة بجواز تصدّي الفقهاء الجامعين للشرائط للإمارة والولاية في زمن غيبة الإمام المعصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ. ومن هنا، فالفقيه العادل في عصر الغيبة مأذون برأي العلامة **المجلسي** بتشكيل حكومةٍ إسلاميّةٍ والتصدّي للرئاسة الدنيويّة، بل هو راجح. وبعبارةٍ أخرى: إذا ما توفرت الظروف المناسبة لتشكيل حكومة شيعيّة، فتصدّي العالم العادل للرئاسة أولى من تصدّي غيره لها ممّن يفتقر إلى العلم والعدالة والشجاعة والتدبير والحنكة في الأمور السياسيّة.

ولمزيدٍ من الإيضاح حول رؤية العلّامة **المجلسي** في خصوص جواز، بل ولزوم، تصدّي الفقهاء وعلماء الدين للزعامة الدينيّة والدنيويّة، نورد كلامه في التعريف بأنواع الرئاسات المشروعة وغير المشروعة. فقد أخرج في كتاب **بحار الأنوار** روايةً في ذمّ طلب الرئاسة، قائلًا: «عن معمّر بن خلّاد، عن أبي الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه ذكر رجلاً، فقال: إنه يحبّ الرياسة، فقال: «**ما ذئبان ضاريان في غنمٍ قد تفرّق رعاؤها بأضرّ في دين المسلم من طلب الرياسة**»[3].

---

(١) أنظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**: ج ٦٩، الصفحة ١٠٥، ح ٣.

(٢) **مرآة العقول**: ج ٤، الصفحة ٣٣٥- ٣٣٦، ح ٣؛ **بحار الأنوار**: ج ٢٧، الصفحة ٢٤٥، ح ٥.

(٣) العلّامة المجلسي، **بحار الأنوار**: ج ٧٠، الصفحة ١٤٥؛ **مرآة العقول**: ج ١٠، الصفحة ١١٨.

ولدى شرحه للحديث، قسّم المجلسي الرئاسة إلى قسمين، وقال: «وللرياسة أنواع شتّى، منها ممدوحة، ومنها مذمومة. فالممدوحة منها الرياسة التي أعطاها اللّه تعالى خواصّ خلقه من الأنبياء والأوصياء: لهداية الخلق وإرشادهم، ودفع الفساد عنهم. ولمّا كانوا معصومين مؤيدين بالعنايات الربانية، فهم مأمونون من أن يكون غرضهم من ذلك تحصيل الأغراض الدنيّة والأغراض الدنيوية، فإذا طلبوا ذلك ليس غرضهم إلا الشفقة على خلق اللّه، وإنقاذهم من المهالك الدنيوية والأخروية، كما قال يوسف عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾[1]»[2].

ثمّ بيّن أقسام الرئاسة بالنسبة إلى سائر الناس، فقال: «وأما ساير الخلق فلهم رياسات حقّة، ورياسات باطلة، وهي مشتبهة بحسب نياتهم، واختلاف حالاتهم؛ فمنها القضاء والحكم بين الناس، وهذا أمر خطير، وللشيطان فيه تسويلات؛ ولذا وقع التحذير عنه في كثيرٍ من الأخبار».

ثم عاد إلى بيان بعض أنواع الرئاسات الحقّة والباطلة، قائلًا:

«وأما من يأمن ذلك من نفسه، ويظنّ أنه لا ينخدع من الشيطان، فإذا كان في زمان حضور الإمام، وبسط يده، وكلّفه ذلك، يجب عليه قبوله. وأما في زمان الغيبة فالمشهور أنه يجب على الفقيه الجامع لشرايط الحكم والفتوى ارتكاب ذلك، إما عيناً وإما كفايةً. فإن كان غرضه من ارتكاب ذلك إطاعة إمامه، والشفقة على عباد اللّه، وإحقاق حقوقهم، وحفظ فروجهم وأموالهم وأعراضهم عن التلف، ولم يكن غرضه الترفّع على الناس، والتسلّط عليهم، ولا جلب قلوبهم، وكسب المحمدة منهم، فليست رياسته رياسةً باطلةً، بل رياسة حقّة أطاع اللّه تعالى فيها، ونصح إمامه. وإن كان غرضه كسب المال الحرام، وجلب قلوب الخواصّ والعوامّ وأمثال ذلك، فهي الرياسة الباطلة التي حذّر عنها».

وهكذا إلى أن وصل إلى أسوأ أنواع الرئاسة الباطلة، فوصفها قائلًا:

«وأشدّ منها من ادّعى ما ليس له بحقٍّ كالإمامة والخلافة، ومعارضة أئمة الحقّ، فإنه

---

(١) سورة **يوسف**، الآية ٥٥.

(٢) العلّامة المجلسي، **بحار الأنوار**: ج ٧٠، الصفحة ١٤٦.

على حدّ الشرك بالله وقريب منه ما فعله الكذّابون المتصنعون الذين كانوا في أعصار الأئمة، وكانوا يصدّون الناس عن الرجوع إليهم، **كالحسن البصري وسفيان الثوري** وأضرابهم»[1].

ثم شرح أنواعًا من الرئاسة المنقسمة إلى حقٍّ وباطل، بالقول:

«ومن الرياسات المنقسمة إلى الحقّ والباطل ارتكاب الفتوى والتدريس والوعظ، فمن كان أهلاً لتلك الأمور، عالماً بما يقول، متّبعاً للكتاب والسنة، وكان غرضه هداية الخلق، وتعليمهم مسائل دينهم، فهو من الرياسة الحقّة، ويحتمل وجوبه إما عيناً أو كفايةً».

وعدّ المجلسي إمامة الجمعة والجماعة من جملة الرئاسات المنقسمة إلى حقٍّ وباطلٍ، فقال: «ومنها أيضاً إمامة الجمعة والجماعة، فهذا أيضاً إن كان أهله وصحّت نيته، فهو من الرياسات الحقّة؛ وإلا فهو أيضاً من أهل الفساد».

وفي نهاية المطاف، خلص إلى النتيجة التالية:

«والحاصل أنّ الرياسة إن كانت بجهةٍ شرعيّةٍ ولغرضٍ صحيحٍ، فهي ممدوحة. وإن كانت على غير الجهات الشرعيّة، أو مقرونةً بالأغراض الفاسدة، فهي مذمومة. فهذه الأخبار محمولة على أحد هذه الوجوه الباطلة، أو على ما إذا كان المقصود نفس الرياسة والتسلط»[2].

بناءً على ذلك، لا محذور من تصدّي فقهاء وعلماء الدين للرئاسة الدنيويّة (الحكومة) من وجهة نظر العلّامة **المجلسي**، بل هو أمر شرعيّ راجح ومطلوب. والشاهد على هذا المدّعى: كلامه في رفض عزلة وانزواء الفقهاء، حيث فصّل بين العزلة الممدوحة والمذمومة بالنسبة للأفراد، قائلًا:

«[...] فالعزلة المطلوبة عن شرار الخلق إذا يئس عن هدايتهم [...] لا العزلة التامّة بحيث يترك الأمور الواجبة كالتعليم والتعلم وحضور الجمعات والجماعات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمعاشرة إنّما تكون مطلوبة إذا كانت متضمنةً لمنفعةٍ دينيّةٍ خاليةٍ عن المفاسد [...] فالعلماء والفقهاء إذا اعتزلوا صار سبباً لضلالة الخلق وحيرتهم واستيلاء شياطين الجنّ والإنس عليهم»[3].

---

(١) العلّامة المجلسي، **بحار الأنوار**: ج٧٠، الصفحة ١٤٧.

(٢) المصدر السابق؛ وانظر كذلك: **مرآة العقول**: ج ١٠، الصفحات ١١٨ إلى ١٢٠.

(٣) العلّامة المجلسي، **مرآة العقول**: ج ١١، الصفحات ٣٦٧ إلى ٣٦٩؛ وانظر: ابو الفضل سلطان محمدي، مصدر =

وأجاز العلامة **المجلسي** التوسل بأهل الباطل لإقامة الحكومة الحقّة في زمن استيلاء دولة الباطل، شريطة الإذن من الإمام صلوات اللّه وسلامه عليه:

«إن الرياسة في الدنيا لأوساط الناس، لا يكون إلا بالتوسل برئيسٍ أعلى منه إما في الحقّ أو في الباطل. ولمّا كان في غير دولة الحقّ لا يمكن التوسل بأهل الحقّ في ذلك، فلا بدّ من التوسل بأهل الباطل، فيكون ذنَباً وتابعاً لهم، ومن أعوانهم وأنصارهم محشوراً في الآخرة معهم [...] إلا أن يكون مأذوناً من قبل إمام الحقّ خصوصاً أو عموماً، ويفعل ذلك بنياتهم على الوجه الّذي أمروا به، وهذا في غاية الندرة»[1].

وهذه النظريّة تفسّر القسم الأعظم من العمل والسلوك السياسيّ للعلّامة **المجلسي** وباقي العلماء، والّتي غفل عنها من وجّه لهم الانتقاد.

وفضلًا عن القضاء، يقوم الفقهاء أيضًا بمهمّة الإفتاء في المسائل الشرعيّة. وفي هذا المجال، أثبت العلّامة **المجلسي** في كتاب «حقّ اليقين»، حينما تناول الوظيفة الدينيّة للناس في أخذ أحكام الشريعة في عصر الغيبة، المرجعيّة للمجتهدين والفقهاء والمحدّثين، قائلًا:

«جعل الأئمة: الفقهاء ورواة أخبارهم هداةً للدين، وأمروا الناس بالرجوع إليهم في المسائل الدينية؛ ومن هنا، لم يواجه الشيعة الحيرة في زمن غيبتهم [...] فإن التوقيعات التي وصلت الشيعة من الامام الحجة المنتظر (عجل اللّه تعالى فرجه الشريف) تأمرهم في الحوادث الواقعة في زمن الغيبة بالرجوع فيها إلى رواة أحاديث الأئمة:؛ فإنهم ـ على ما قال الإمام ـ حجتي عليكم وأنا حجة اللّه عليكم»[2].

ومن الشؤون الأخرى للفقهاء: الولاية على السهمين (الخمس والزكاة):

«والظاهر أنّ النائب العامّ للإمام المعصوم [عليه السلام] في هذا الزمان، أي الغيبة الكبرى، وهم العلماء الربانيون والمحدّثون والحاملون لعلوم أهل البيت عَلَيْهِمُ ٱلسَّلَامُ، يجب عليه أن يأخذ الخمس، ويوزّعه على السادة الذين هم عياله»[3].

= متقدّم: الصفحة ١٢٢.

(١) العلامة المجلسي، **مرآة العقول**: ج ١٠، الصفحتان ٣٢٦ و٣٢٧، ح ١.

(٢) العلامة المجلسي، **حقّ اليقين** (فارسي): الصفحة ٢٤٦.

(٣) العلامة المجلسي، **بيست وپنج رساله فارسي/ خمس وعشرون رسالة باللغة الفارسية**: الصفحة ٢٥٥.

ومن جملة الوظائف الأخرى الملقاة على عاتق الفقهاء- بنظر العلّامة **المجلسي**- التصدّي للأمور الحسبيّة، فذكر في رسالة تحت عنوان «مسائل أيادي سبأ»، وهي الرسالة التي تضمّ مجموع ردوده على الأسئلة الفقهيّة لمقلّديه، أنّه سئل: لو تعذّر الوصول إلى الحاكم الشرعيّ، فهل للمؤمنين العدول حفظ أموال اليتيم والغائب؟ فردّ قائلًا: «إن كانوا جماعةً يمكن إحراز ديانتهم [ومراده عدول المؤمنين] فالظاهر: يمكنهم ذلك»[1].

وكما هو واضح من هذا السؤال والجواب: أنّه اعتبر ولاية حاكم الشرع (الفقيه) وتصدّيه لحفظ أموال الغُيَّب والقُصَّر من قبله أمرًا مفروضًا ومفروغًا عنه. ومن ناحيةٍ أخرى، لا بدّ من الالتفات إلى أنّه لا يذهب إلى أنّ حقّ تصدّي الفقيه للأمور الحسبيّة مختصّ ومنحصر بهذَين الموردَين فحسب، بل إنّ ذكرهما من باب المثال لا غير.

وفي تقسيمٍ كلّيٍّ للحكومة في عصر الغيبة، قسّم العلامة **المجلسي** الحكومات إلى قسمين: حكومة العدل وحكومة الجور، ثمّ قسّم حكومة الجور إلى الشيعيّة وغير الشيعيّة. وعلى هذا الأساس، فهو يقول بثلاثة أنواع من الحكومة:

أولًا- الحكومة التي يقف على رأسها ملوك على دين الحقّ، وهم فضلًا عن اعتناقهم لهذا الدين، يسلكون العدالة ويسيرون في ضوئها. وهذه النظرة إلى الحكومة ـ كما سنذكر لاحقًا ـ رؤية ناظرة إلى الأداء والعمل، لا إلى البنية والهيكليّة؛ لذا لا يمكن أن يُستخرج منها مشروعيّة النظام السياسيّ، بل غاية ما يمكن استنتاجه منها مشروعيّة العمل. ومن هذا المنطلق، من غير الصحيح نسبة نظريّة الحكومة المشروعة إلى **المجلسي**[2].

«إنّ للملوك السائرين على دين الحقّ حقوقاً كثيرةً على الرعايا، حيث يجب عليهم الحفاظ عليهم، وصدّ أعداء الدين عنهم؛ في حين يقع على عاتق الملوك المحافظة على دين وأوراح وأموال وأعراض الرعية؛ لذا يجب الدعاء لهم وتقديرهم ومعرفة حقوقهم، وبخاصّةٍ لمّا يسلكون العدالة ويتّخذونها منهجاً»[3].

ثانيًا- الحكومة التي يقودها ملوك على خلاف نهج الصلاح والعدالة؛ لكنّهم على المذهب الحقّ. وبعبارةٍ أخرى: ذكر العلّامة **المجلسي** جملةً من الحقوق للسلطان الجائر الذي يعتنق

---

(١) العلامة المجلسي، **بيست وپنج رساله فارسي / خمس وعشرون رسالة باللغة الفارسية**: الصفحة ٦٢٣.

(٢) انظر: محسن كديوَر، **نظريه هاي دولت در فقه شيعه / نظريات الحكومة في الفقه الشيعي**: الصفحات ٥٨ إلى ٦٨.

(٣) العلامة المجلسي، **عين الحياة** (فارسي): الصفحة ٣٧٣.

المذهب الشيعيّ، فيجب على الناس رعايتها. وتلك الحقوق على ما ذكر كالتالي: «يجب الدعاء لإصلاحهم، أو ينبغي على الملوك إصلاح أنفسهم ليصلحها لهم اللّه تعالى؛ لأنّ قلوب الملوك وجميع الخلائق بيده جلّ وعلا»[1]. ويبدو أنّ **المجلسي** يعرّض في كلامه هذا بالحكومة الصفويّة الحاكمة في عصره.

ثالثًا- حكومة مطلق سلاطين الجور، وإن لم يكونوا على دين الحقّ. ومراده من هذا النوع من السلاطين: الحكّام من غير الشيعة. وذهب **المجلسي** إلى أنّ لهذا النوع من الملوك أيضًا حقوقًا في ظروفٍ خاصّة، من قبيل التقيّة الناشئة من جرّاء الخوف أو الاضطرار: «ويجب أيضاً رعاية مطلق سلاطين الجور والظلمة، فالتقيّة منهم واجبة، وينبغي على الإنسان صيانة نفسه عن ضررهم، وتجنّب التعرّض لبطشهم»[2].

ويمكن الخلوص ممّا تقدّم إلى أنّ العلّامة **محمّد باقر المجلسي** كان يعيش في زمنٍ تسارعت فيه عجلة انهيار الدولة الصفويّة، فلمّا أحسّ بذلك سارع من جهةٍ إلى صيانة التراث الشيعيّ والحفاظ على هويّته من الاندراس، الأمر الذي تجلّى في تدوينه لدائرة المعارف الشيعيّة الكبيرة المسمّاة بـ«بحار الأنوار». ومن جهةٍ أخرى، كان بصدد تفادي انهيار الدولة الصفويّة المدافعة عن التشيّع؛ فكانت جهوده الحثيثة المتمثّلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومحاولة غرس بذور الوحدة الدينيّة بين علماء التشيّع تصبّ في هذا الإطار؛ لذا أعلن أنّه يلتزم مسلكًا وسطيًّا في النزاع الدائر بين الأخباريّين والأصوليّين، وفي موضوع سلاطين الجور، شدّد على ضرورة الاختلاف إليهم بنيّة الحفاظ على الدين، وإصلاح الحكّام، وهدايتهم، وتحقيق مصلحة العباد.

الخلاصة

إنّ دراسة الفقه السياسيّ لدى الشيعة في العصر الصفويّ يظهر أنّ الفقهاء إذ ذاك كانوا قد وقعوا بين محذورَين: فمن جهةٍ كانوا يحملون هواجس الحفاظ على المذهب الشيعيّ، والتأكيد على مبدأ الإمامة والولاية الذي يعتبر من المباني الثابتة والراسخة للفلسفة السياسيّة للتشيّع؛ ما

---

(١) العلامة المجلسي، **عين الحياة** (فارسي)،الصفحة ٣٧٣.

(٢) المصدر السابق نفسه.

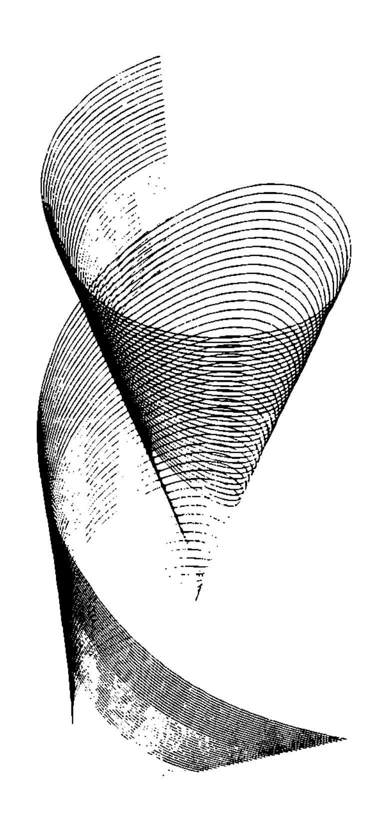
حدا بهم إلى الذهاب إلى عدم شرعيّة النظام السياسيّ التغلّبي، ومنه سلطة الصفويّين. ومن جهةٍ أخرى، كانت تراودهم هموم حماية الشيعة والحفاظ على أنصار المذهب الذين ما كانوا يجدون لهم ناصرًا أو معينًا سوى إيران الصفويّة.

ومن هذا المنطلق، كان حلّ هذه الإشكاليّة يكمن في تبنّي الأصول الفكريّة الثابتة والمرنة في الوقت ذاته، من قبيل: لزوم العمل بالقدر المقدور، تقديم الأهمّ على المهمّ، والعدالة؛ بناءً عليه، نرى أنّ علماء الشيعة قد انتحوا منحىً واقعيًّا، ففي الوقت الذي تعذّر عليهم تأسيس الحكومة التي يرغبون، وأُتيحت لهم فرصة الخروج من دائرة التقيّة والولوج إلى ساحة الإصلاح وتوسيع رقعة المذهب الشيعيّ، عمدوا ـ في حركةٍ مستقلّةٍ عن النظام السياسيّ الحاكم، مع الاعتماد عليه والالتفات إلى ضرورة عدم الدمج بين مصير مذهب التشيّع ومصير السلطة الحاكمة ـ إلى تأسيس مراكز للتعليم والتربية الدينيّة، والإصلاح الدينيّ لعامّة الناس، ومحاولة إصلاح سلوك الحكّام، بالإضافة إلى الاستفادة من قوة السلطة لنشر التشيع.

ولا يخفي أنّ تبليغ الدين إلى الناس ساعد على رفع شأن المرجعيّة الدينيّة ومنزلة العلماء بينهم شيئًا فشيئًا؛ لذا لم يهتزّ التشيّع بانهيار الحكومة الصفويّة، بل واصل حركته العلميّة الدؤوبة، ولم تتوقف تلك الحركة برغم الركود والخمول الّذي أصابها.



الخاتمة



النتيجة

في خاتمة هذه الدراسة، يمكن التوصل إلى النتائج التالية:

أولًا- كما أنّ العصر الصفويّ يمثّل صفحةً جديدةً في مجال السياسة والحكومة، فإنّه يعتبر كذلك على صعيد الثقافة والفكر؛ وكما أنّ الصعيد السياسيّ يعدّ ساحةً مفتوحةً لصراع القوى السياسيّة، فالمستوى الفكريّ أيضًا يمثّل ميدانًا رحبًا لصراع التيّارات الفكريّة والدينيّة المختلفة. وأبرز أقطاب التيّارات الفكريّة الداخليّة هم الأصوليّون والأخباريّون والصوفيّون والفلاسفة.

وأمّا من الناحية الكلاميّة، فقد كان الشيعة وأهل السنّة في حالة صراعٍ دائمٍ مع بعضهما البعض، وفي ظلّ تلك الأجواء، سعى المسيحيّون الأوروبيّون إلى التغلغل في إيران عبر الاستفادة من النزاع السياسيّ والدينيّ بين الدولة الصفويّة والعثمانيّة. بناءً على ذلك، لم يكن علماء الشيعة الإماميّة الاثني عشريّة هم التيار الفكريّ الوحيد السائد والمهيمن في العصر الصفويّ.

ثانيًا- لم يكن الحكّام الصفويّون راغبين بإطاعة العلماء، فسعوا بشتّى السبل المتاحة إلى إذكاء نار الفتنة والخلاف بين النخب الفكريّة والدينيّة، وحالوا دون تفوّق طائفةٍ على طائفةٍ أخرى؛ لئلّا يُرغموا على إطاعة علماء الطائفة الغالبة. ومن هنا، فما بعث على عدم المواجهة بين السلاطين الصفويّين والعلماء بمختلف مشاربهم هو حاجة بعضهم إلى البعض الآخر؛ فالصفويّون كانوا بحاجةٍ إلى إضفاء الشرعيّة على حكومتهم، ليتمكّنوا بذلك من الصمود بوجه أعدائهم، وخاصّة أعداؤهم الألدّاء وهم العثمانيّون، والعلماء كانوا بحاجةٍ ماسّةٍ إلى السلطة التي توفر لهم الحماية والدعم الذي يمكّنهم من الحفاظ على التشيّع.

ثالثًا- لم يكن بمقدور المجتهدين والفلاسفة الشيعة القيام بانقلاباتٍ وثوراتٍ ضدّ الحكومة الصفويّة لأسبابٍ مختلفة، بل لم تكن هذه الفكرة مطروحةً على بساط البحث أساسًا. وينبغي تسليط الضوء على ذلك في مرحلتَين مختلفتَين: في بداية تأسيس الدولة الصفويّة، حيث لم يكن المجتهدون والفلاسفة الشيعة في تلك الحقبة بالكميّة والمستوى الذي يؤهّلهم لادّعاء السلطة السياسيّة.

ومن المعلوم أنّه لا دور لعلماء الشيعة في تأسيس الدولة الصفويّة، وإن لم يكن بالإمكان إنكار دورهم في استمرارها واستقرارها؛ لأنّ الصفويّين لم يكونوا قادرين على إدارة الدولة اعتمادًا على التعصّب الصوفيّ. ومن الطبيعيّ أنّ لهذا الأمر أسبابًا مختلفةً؛ غير أنّ عمدة الأدلّة على ذلك هو أنّ التصوّف ليس بالدين القادر على طرح قوانين لتنظيم الحياة وإرساء النظام العامّ.

ومن ناحيةٍ أخرى، لم يشأ الحكّام الصفويّون اللجوء إلى مذهب التسنّن؛ ذلك أنّ هذا الأمر يفرض عليهم أن يدينوا بولائهم إلى العثمانيّين؛ لذا توجّهوا إلى التشيّع، وجعلوا الفقه الشيعيّ هو الأساس للنظام العامّ. ولتحقيق هذه الهدف والترويج لهذا الفقه، فقد قاموا بدعوة علماء الشيعة إلى إيران، وكان المحقّق **الكركيّ** على رأسهم، وأهمّ ما قام به **الكركيّ** هو تدوين شرحٍ على كتاب «قواعد الأحكام» للعلّامة **الحلي**، أطلق عليه اسم «جامع المقاصد»، مع العلم أنّ نفس كتاب «قواعد الأحكام» كان قد ألّف لتنظيم الأوضاع العامّة بطلبٍ من الملك الإيلخاني.

أمّا قبل ذلك فلم يكن الملوك الصفويّون راغبين بوجود دورٍ وأداءٍ لعلماء الشيعة؛ لكنّ علماء الشيعة كانوا يؤمنون بقيامهم بدور النيابة في غيبة الإمام صاحب العصر والزمان (عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف). لذا، أقدموا على تدوين ونشر المعارف الدينيّة، لا سيّما الفقه؛ ذلك أنّ الفتوى لا يمكن أن تصدر من منصبٍ سوى منصب النيابة. غير أنّ شيوع هذه الفكرة قد يبعث على إثارة القلق بين الحكّام والملوك الصفويّين؛ لذا فإنّهم انتهجوا بعض السبل التي من شأنها أن تقضي على الخلاف؛ لأنّ استمرار الخلاف والنزاع يؤدّي إلى إظهار عدم مشروعيّتهم، فلئن صار الفقه مبنى للنظام، لزم تصدّي الفقيه الجامع للشرائط لكلّ مفاصله وأجزائه، بما فيها قيادة الأمّة.

وعلى هذا الأساس، سعى السلطان **طهماسب**، الملك الصفويّ الثاني، إلى ردم الهوّة بين

الجهاز الحكوميّ والمؤسسة الدينيّة من خلال الإيحاء بأنّ حكومته تعمل بالنيابة عن المحقّق **الكركي**. الأمر الذي يثير في الأذهان السؤال التالي: لماذا لم يتصدّ المحقّق **الكركيّ** بنفسه لإدارة الحكومة؟ ولِمَ لم يبادر العلماء الذين جاؤوا بعده إلى هذا العمل الذي يعدّ من الإجراءات الثوريّة؟

والجواب عن ذلك هو ما سبقت الإشارة إليه بشكلٍ إجماليٍّ، وهو عبارة عن خوف العلماء الأصوليّين والفلاسفة الشيعة من حداثة عهدهم، وعدم توفر الأرضيّة المناسبة لدى الشعب الإيرانيّ لقبول ذلك، ووجود أكثر من واحد من الخصوم على المستوى الداخليّ من قبيل: الأخباريّين والمتصوّفة وأهل السنّة؛ والأهمّ من ذلك كلّه رفض الحكّام الصفويّين لهذا الأمر، حيث لم يكونوا على استعدادٍ لإشراك غيرهم في السلطة؛ ولهذا السبب أزمعوا على بثّ الفرقة، وحاولوا الإبقاء على جميع الخصوم في الساحة، مع توفير الحماية والدعم لهم جميعًا، وحالوا دون رجحان كفّة الميزان لصالح أحدهم على حساب الآخرين.

يضاف إلى ذلك، الخوف من الأعداء من خارج البلاد، من العثمانيّين، والأزبكيّين، والمسيحيّين القادمين من أوروبا، حيث أبدى بعض الملوك الصفويّين انحيازهم تجاه الفئة الأخيرة في صراعهم مع العثمانيّين، الأمر الذي أثار مخاوف علماء الشيعة من انحراف الملك إلى الدين العيسوي في حالة ازدياد الضغوط عليه.

هذا، فضلًا عن خشية علماء الشيعة من تاريخهم الحافل بالاضطهاد؛ إذ إنّهم أرغموا على القول بالتقيّة والعيش في الخفاء لما لحقهم من حيفٍ، ولافتقارهم إلى السلطة التي تحميهم. فلأجل هذا التعاون والمؤازرة وتلك القطيعة والفجوة، استفيد في هذا الكاتب من مفهوم «المجاراة».

رابعًا- يمكن أن نطلق على منهج علماء الشيعة في هذه الحقبة بـ «خطاب الإصلاح»، فالمناخات الجديدة التي طرأت في العصر الصفويّ دفعت بعلماء الشيعة إلى الخروج عمّا سُمّي بـ «خطاب التقية»؛ إلا أنّ العوامل التي ذُكرت آنفًا حالت دون الورود إلى «خطاب الثورة» وتأسيس الحكومة المنشودة والمشروعة؛ لذا فإنّهم اختاروا طريقًا وسطًا كانوا قادرين على السير فيه.

والعناصر الأساسيّة والمكوّنات الرئيسيّة لهذا الخطاب ترتكز على محور الإمامة والولاية

والنيابة العامّة في عصر الغيبة، وقد أُشير إلى تلك العناصر بالتفصيل في البابين الرابع والخامس من الكتاب. وأحد تلك العناصر يبيّن سبل عيش الشيعة في حدود الحكومة الشيعيّة الجائرة، معلنًا جواز تقلّد المناصب الحكوميّة بدافع مدّ يد العون إلى الناس. وأمّا أبرز مكوّنات هذا الخطاب فهي كالتالي:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مختلف المجالات، لزوم تشاور الملك وعمّاله في الحكومة مع ذوي الخبرة والرأي النافذ، وجوب تقليد الجميع، ومنهم الملك أيضًا، للفقيه الأعلم الواجد للشرائط، نشر العدالة الاجتماعيّة والفرديّة، إقامة صلاة الجمعة والجماعة، إقامة الشعائر الدينيّة وخاصّةً الحجّ، تنفيذ الأحكام القضائيّة في الإسلام، مقارعة الظلم والجور، مكافحة الفساد الأخلاقيّ، لزوم الألفة والوحدة في أوساط الشيعة، تأسيس وتطوير وتوسيع المنظّمات والدوائر العلميّة والتعليميّة والتربويّة والدينيّة من قبيل: المدارس والمساجد وأماكن الزيارة، الحفاظ على التراث العلميّ للشيعة، عن طريق جمع الآثار المكتوبة وإعادة كتابتها وتأليف الكتب الجديدة، إشاعة العلوم المختلفة وتأسيس المدارس الفلسفيّة والأصوليّة والفقهيّة المتنوّعة.

خامسًا- إنّ ما ذُكر يدعو إلى التآزر والتعاون بين الملوك والعلماء من جهة، ويوجب التصادم بينهما من جهةٍ أخرى. فالنزاع بينهما ينشب على صعيد النظام السياسيّ؛ لأنّ صيغة الإمامة والنيابة العامّة التي يذهب إليها علماء الشيعة لا تدع مجالًا لمبدأ التغلّب والاستبداد الّذي كان مطيّة الحكّام الصفويّين لبلوغ السلطة، والذي كانوا يحكمون البلاد على أساسه؛ ومن هنا، لم يكن بوسع الفقهاء الأصوليّين ولا الفلاسفة الشيعة الحكم بمشروعيّة النظام السياسيّ الملكيّ.

فالحكومات ـ من وجهة نظر الفقهاء الذين ينتهجون آليّةً كلاسيكيّةً شهيرةً يمتدّ عمرها إلى عصر الأئمّة المعصومين صلوات اللّه وسلامه عليهم ـ إمّا عادلة وإمّا جائرة. فالحكومة العادلة هي حكومة المعصوم أو نائبه الخاصّ أو العامّ، والحكومة الجائرة يمكن أن تكون على ثلاثة أنواع: جائرة كافرة، جائرة مخالفة (سنيّة)، جائرة مؤمنة (شيعيّة). وفي هذا الإطار، يكون النظام السياسيّ للحكّام الصفويّين من النوع الثالث (الجائر المؤمن)؛ وعليه، فهو نظام غير مشروعٍ من الأساس. ولهذا السبب، من غير المعقول حصول تعاونٍ بين العلماء والملوك الصفويّين من دون قيودٍ وشروط.

ومن ناحيةٍ أخرى، ذهب فلاسفة الشيعة ـ كما ذكرنا في متن الكتاب ـ إلى تقسيم الحكومات إلى فاضلةٍ وغير فاضلة، تبعًا لإدراك الحكّام للسعادة القصوى؛ فالنظام السياسيّ الفاضل هو النظام الذي يمتلك قادته المعلومات اللازمة عن السعادة القصوى وسبل الوصول إليها، وهؤلاء القادة عبارة عن: الأنبياء، والأئمّة، والحكماء المجتهدين (الرئيس الأول، والرئيس المماثل، ورئيس السنّة). وأمّا الأنظمة السياسيّة غير الفاضلة فتندرج ضمن ثلاثة نماذج كلّيّة هي: **الجاهلة، الفاسقة، الضالّة**. وقد ذُكرت ستّة أنواعٍ لكلّ واحدةٍ من هذه النماذج.

ويرى الفلاسفة أنّ الحكومة الصفويّة كانت من صنف النظُم السياسيّة غير الفاضلة، وتختلف رتبتها ضمن الأنواع الستّة المذكورة آنفًا باختلاف السلطان الحاكم فيها. وأمّا التعاون بين الحكّام الصفويّين والعلماء المذكورين فلم يكن يتجاوز المستويات الظاهريّة، ويمكن حصره في الموارد التالية:

المورد الأول: التعاون في المواضيع التي لم يرد فيها منع باللحاظ الشرعيّ، أو التي تمّ التأكيد عليها من قبل الشارع.

المورد الثاني: يرتبط بالقوانين التي تعلنها الحكومة، وهي أساسًا مستقاة من الفقه الشيعيّ.

المورد الثالث: يتعلق بإيجاد مؤسساتٍ ودوائر لا دليل في الشرع على منعها، أو ورد الحضّ على إيجادها، وذلك من قبيل: بناء المدارس العلميّة، تشييد المساجد، استنساخ الكتب، تنصيب القضاة، تنصيب شيخ الإسلام، إمامة الجمعة.

وبالتالي، فتعاون علماء الشيعة مع الحكومة الصفويّة في هذه الموارد، وقبول الأوامر وتسلم المناصب لم يكن إيمانًا منهم بمشروعيّة الأحكام الصادرة من الحكومة، بل إنّ ذلك ناشئ من اعتقادهم بأنّ هذه المناصب هي لهم أساسًا لقولهم بالنيابة العامّة. والشاهد على ذلك: ما ذكره المحقّق **الكركيّ** في قبوله للهدايا، حيث أورد مثل هذا التحليل.

سادسًا- إنّ الخطاب الإصلاحيّ المتبلور في العصر الصفويّ يحظى بخصائص النظريّة المعرفيّة الناجحة والفاعلة والّتي أهمّها:

١- أنّها ذات نواةٍ مركزيّة. وهذه النواة ـ كما ذكرنا سابقًا ـ عبارة عن مفهوم الإمامة والولاية والنيابة العامّة للفقهاء في عصر الغيبة.

٢- أنّها تتمتع بانسجامٍ داخليٍّ. فلا تعارض أوتضادّ بين أجزائها وفقراتها المختلفة. فهي نظريّة أصيلة من جهة؛ لأنّها تؤكد على المباني التي لا تختصّ بزمنٍ دون زمنٍ والّتي كانت مورد اهتمام الدين. وهي مبتنية تمامًا على القرآن الكريم ورؤية أهل البيت عليهم السلام من حيث مباني وأسس علم الحياة (الانطولوجيا) وعلم الإنسان (الانثروبولوجيا) ومعرفة الآخرة وعلم الدلالة والتطلّعات الدينيّة؛ لذا فهي تتمتّع بالاستمراريّة ولم تنفصل عن تاريخ الفكر الشيعي أبدًا. وعصريّة من جهةٍ أخرى؛ لأنّها أخذت بعين الاعتبار المقتضيات الزمكانيّة المندرجة فيها. وقد استطاع هذا الخطاب، من خلال الاعتماد على المباني الثابتة وغير المقيّدة بزمنٍ خاصٍّ والاستفادة من الأصول والقواعد الثابتة والمرنة، إبتكار فكرٍ جديدٍ تمكّن من تعزيز وبسط الفكر الشيعيّ من دون التراجع عن أصوله ومبادئه.

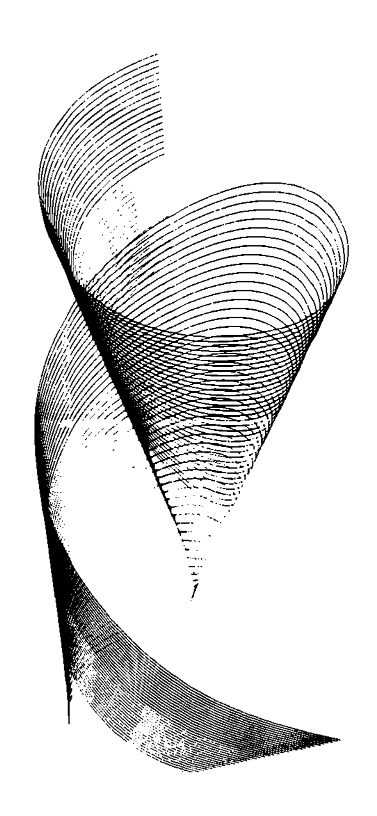
٣- الخصّيصة الثالثة لهذا الخطاب والّتي تعتبر من عوامل نجاحه وفاعليته أيضًا، هي عموميّته وشموليّته. فالفكر والسلوك الذي جاء به العلماء المذكورون ما هو إلا خصلة خارجة عن إطار القوميّة والطائفة وما شاكل. وبعبارةٍ أخرى: كان هذا الخطاب يسعى إلى جمع شتات الأمّة الإسلاميّة؛ لذا كانت قوّة الجذب فيه أكثر من قوة الطرد. وهذا أحد عوامل الحضور القويّ والمتواصل لهذا الخطاب، وتلاشي الخطابات المناوئة والهامشيّة.

وإذا ما أريد تقييم هذه النظريّة بلحاظ الملاكات والمعايير الخارجة عن الإطار الدينيّ فهي نظريّة عادلة أيضًا؛ ذلك أنّها لا تصرّ على الأفعال المتضمّنة للتكليف بما لا يطاق، ولا تغلق عينيها عن المقتضيات والمتطلّبات، وليست هي بالنظريّة الأنانيّة وذات التوجّه الأحاديّ، وتلحظ المصالح العامّة في توصياتها وتوجّهاتها.

إلى ذلك، لا تتناسب هذه النظريّة مع الظروف السياسيّة والاجتماعيّة للعصر الذي ولدت فيه فحسب، بل تبدو وكأنّها أرفع درجةً وأسمى منزلةً من النظريّات والتوجّهات والتيارات المناوئة المعاصرة لها. والشاهد على الادّعاءات المذكورة مضمون الفكر والعمل السياسيّ للفقهاء والفلاسفة الذي جرى الحديث عنه مسبقًا. وعلى الرغم من التفاوت الظاهريّ الناشئ من تغيّر الظروف المختلفة، فإنّ العناصر الأساسيّة لخطاب الإصلاح مشتركة في سلوك وفكر كافّة العلماء الذين تناول الكتاب بحث أفكارهم بالتفصيل. كما يمكن عدّ القدرة على تعلّم النموذج الفكريّ والسلوكيّ لهؤلاء العلماء من مصادر القوّة وعوامل الانسجام والاستحكام.



المصادر



أ) المصادر العربية

١. القرآن الكريم

٢. ابن باجة الأندلسي، **تدبير المتوحد**، تحقيق: معن زيادة.

٣. **الاجتهاد والحياة**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ٢، ١٤١٧ هـ.

٤. الأردبيلي، المحقّق، **مجمع الفائدة والبرهان**، قم: النشر الإسلامي، ج ٨، ١٤١٣ هـ.

٥. الأفندي الأصفهاني، الميرزا عبد اللّه، **تكملة أمل الآمل**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الأشكوري، قم: مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي، ١٤١٠ هـ.

٦. ـــــــ، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، إشراف: السيد محمود المرعشي، قم: ١٤٠١ هـ.

٧. الأمين العاملي، السيد محسن، **أعيان الشيعة**، حققه وأخرجه: حسن الأمين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣ هـ.

٨. البحراني، يوسف، **لؤلؤة البحرين**، تحقيق: السيد محمّد صادق بحر العلوم، قم: مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، ط ٢.

٩. بهاء الدين العاملي «الشيخ البهائي»، **الأربعون**، صححه وأخرجه: عبد الرحيم العقيقي البخشايشي، دفتر نشر نويد إسلام.

١٠. تقي صادق، جهاد، **الفكر السياسيّ العربي الإسلامي** (دراسة في أبرز الاتجاهات الفكريّة)، بغداد كلّيّة العلوم السياسيّة، ١٩٩٣ م.

١١. التوحيدي، أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، ج ٢.

١٢. الحرّ العاملي، محمّد بن حسن، **وسائل الشيعة**، تحقيق: عبد الرحيم الرباني الشيرازي ومحمّد الرازي، طهران: ١٩٨٨ م.

١٣. حسن بن زين الدين، **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٨ هـ.

١٤. الحلّي (المحقّق)، جعفر بن حسن، **معارج الأصول**، قم: آل البيت، ١٤٠٣ هـ.

١٥. الخراساني، الشيخ محمّد كاظم، **كفاية الأصول**، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٢ هـ.

١٦. الخميني، روح اللّه، **الأربعون حديثاً**، تعريب: السيد محمّد الغروي، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ط ٦، ١٤٢٤ هـ.

١٧. ـــــــ، **كتاب البيع**، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، ط ١، ١٤٢١ هـ.

١٨. الخوانساري، السيد محمّد باقر، **روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات**، قم: إسماعيليان.

١٩. الخوئي، السيد أبو القاسم، **محاضرات في أصول الفقه**، تدوين: محمّد إسحق الفياض، قم: دار أنصاريان، ١٤١٠ هـ.

٢٠. الدجيلي، حسن، **الفقهاء حكّام على الملوك**، علماء إيران من العهد الصفوي إلى العهد البهلوي، دار الهدى، ١٤٠٦ هـ.

٢١. السبحاني، جعفر، **تهذيب الأصول**، قم: مطبعة إسماعيليان.

٢٢. ـــــــ، **معالم النبوّة في القرآن الكريم**، أصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين، ١٤٠٢ هـ.

٢٣. السبزواري، محمّد باقر (المحقّق السبزواري)، **كفاية الأحكام**، طهران.

٢٤. صدر المتألّهين (محمّد بن إبراهيم الشيرازي)، **إيقاظ النائمين**، مقدمة وتصحيح: محسن مؤيدي، طهران: مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٩٨٢ م.

٢٥. ـــــــ، **تفسير القرآن الكريم**، تصحيح: محمّد خواجوي، قم: بيدار.

٢٦. ـــــــ ، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٩٨١ م.

٢٧. ـــــــ ، **رسائل الآخوند الملا صدرا**، طهران: مطبعة معمل السيد ميرزا عبّاس، ١٣٠٢ هـ.

٢٨. ـــــــ ، **شرح أصول الكافي**، عني بتصحيحه: محمّد خواجوي، طهران: مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، ١٩٨٨ م.

٢٩. ـــــــ ، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تعليق وتصحيح ومقدمة: السيد جلال الدين الآشتياني، مشهد: المركز الجامعي للنشر، ط ١، ١٩٦٧ م.

٣٠. ـــــــ ، **كسر أصنام الجاهلية**، طهران: مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٢ م.

٣١. ـــــــ ، **المبدأ والمعاد**، طهران: جمعية الحكمة والفلسفة في ايران.

٣٢. ـــــــ ، **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الملكوتية**، تصحيح وتحقيق ومقدمة: السيد محمّد خامنئي، طهران: مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية، ١٩٩٩ م.

٣٣. الصدر، السيد محمّد باقر، **دروس في علم الأصول** (الحلقة الأولى)، قم: دار الهادي للمطبوعات، ١٩٧٨ م.

٣٤. الطباطبائي، السيد محمّد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، طهران: دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٩٨٣ م.

٣٥. الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، بيروت: دار مكتبة الحياة.

٣٦. الطهراني، آقا بزرگ، **الذريعة**، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٣ هـ.

٣٧. ـــــــ ، **طبقات أعلام الشيعة**، قم: مؤسسة إسماعيليان، ط ٢.

٣٨. الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن، **عدّة الأصول**، قم: آل البيت، ١٤٠٣ م.

٣٩. العاملي الجبعي (الشهيد الأول)، محمّد بن مكي، **الفوائد والقواعد**، قم: مكتبة المفيد.

٤٠. ـــــــ ، **القواعد والفوائد**، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، النجف: مطبعة الآداب، ١٣٦٠ هـ.

٤١. عبّاس حسن، حسن، **الصياغة المنطقية للفكر السياسيّ الإسلامي**، بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٩٩٢ م.

٤٢. الفارابي، أبو نصر محمّد، **إحصاء العلوم**، قدّم له وشرحه: د. علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٦ م.

٤٣. ـــــ، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق: البير نصري فاضل، بيروت: دار المشرق، ١٩٩١ م.

٤٤. ـــــ، **الحروف**، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٠ م.

٤٥. ـــــ، **السياسة المدنية**، قدّم له وشرحه وبوّبه: د. علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط ١، ١٩٩٦ م.

٤٦. ـــــ، **الفصول المنتزعة**، تحقيق: فوزي متري النجار، بيروت: دار المشرق، ١٩٧١ م.

٤٧. ـــــ، **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦ م.

٤٨. المجلسي، محمّد باقر، **بحار الأنوار**، بيروت: انتشارات مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.

٤٩. المحقّق الكركي، **الرسائل**، تحقيق: محمّد الحسون، قم: مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي.

٥٠. ـــــ، **حاشية على الشرائع**، نسخة خطية برقم ٦٥٨٤، مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي.

٥١. ـــــ، **نفحات اللاهوت في لعن الجبت والطاغوت**، عني به: محمّد هادي الأميني، طهران: نينوى.

٥٢. المظفر، محمّد حسن، **دلائل الصدق**.

٥٣. مكارم الشيرازي، ناصر، **القواعد الفقهيّة**، قم: مدرسة الإمام أمير المؤمنين٧، ١٤١٦هـ.

٥٤. المهاجر، جعفر، **الهجرة العاملية إلى إيران في العصر الصفوي**، بيروت: دار الروضة، ١٩٨٩ م.

٥٥. الموسوي البجنوردي، محمّد حسن، **القواعد الفقهيّة**، النجف: مطبعة الآداب، ١٣٨٩ هـ.

٥٦. مير داماد، محمّد باقر، **تقويم الإيمان**، حققه وقدّم له: علي أوجبي، طهران: دفتر نشر ميراث مكتوب، ط ١، ١٩٩٧ م.

٥٧. ـــــ، **كتاب القبسات**، باهتمام الدكتور مهدي محقّق،، طهران: مؤسسة انتشارات جامعة طهران، ١٩٩٥ م.

٥٨. ـــــــ ، **نبراس الضياء وتسواء السواء**، تصحيح وتحقيق: حامد ناجي الأصفهاني، طهران: ميراث مكتوب، ١٩٩٥ م.

٥٩. الميرزا القمي، أبو القاسم بن حسن، **قوانين الأصول**، طبعة حجرية، ١٣٠٣ هـ.

٦٠. الندوي، علي أحمد، **القواعد الفقهيّة**، دمشق: دار القلم، ١٤١٢ هـ.

٦١. النراقي، أحمد بن مهدي، **عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام**، قم: مكتبة بصيرتي، ١٩٨٩ م.

٦٢. نصر، محمّد عارف، **في مصادر التراث السياسيّ الإسلامي** (دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل)، تقديم: منى أبو الفضل، المعهد العاملي للفكر الإسلامي، ١٤١٥ هـ.

ب) المصادر الفارسية

١. آئينه وند، صادق، **تاريخ سياسيّ إسلام/ التاريخ السياسيّ للإسلام**، طهران: رجاء، ١٩٨٣ م.

٢. الآشتياني، السيد جلال الدين، **منتخباتي از آثار حكماى إلهي إيران/ مقتطفات من آثار الحكماء الإلهيين في إيران**، القسم الأول، قم: انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي التابع للحوزة العلمية في قم، ط ٢، ١٩٩٤ م.

٣. إبراهيمي، زين العابدين، **دائرة المعارف بزرگ إسلامي/ الموسوعة الإسلامية الكبرى**، طهران: ١٩٩٤ م، ج ٦.

٤. أحمدي، بابك، **حقيقت وزيبائي/ الحقيقة والجمال**، نشر المركز، ط ١، ١٩٩٥ م.

٥. الأردبيلي، المحقّق، **اصول دين در مجموعه هفده رساله/ أصول الدين في سبع عشرة رسالة**، مهرجان المقدّس الأردبيلي، قم: ١٩٩٦ م.

٦. أرسطو، **سياست/ السياسة**، ترجمه إلى الفارسية: حميد عنايت، طهران: الكتب الجيبية، ١٩٨٥ م.

٧. سبرينغز، توماس، **فهم نظريه هاي سياسيّ/ فهم النظريات السياسيّة**، ترجمه إلى الفارسية: فرهنغ رجائي، طهران: دار نشر آگاه، ١٩٨٦ م.

٨. اشتراوس، ليو، **فلسفه سياسي چيست؟/ما هي الفلسفة السياسيّة؟**، ترجمه إلى الفارسية: فرهنغ رجائي، طهران: المنشورات العلمية والثقافية، ١٩٩٤ م.

٩. إلغار، حامد، **دين ودولت در ايران (نقش علما در دوره قاجار)/ الدين والدولة في إيران (دور العلماء في العصر القاجاري)**، ترجمه إلى الفارسية: أبو القاسم سرّي، طهران: انتشارات طوس، ١٩٩٠ م.

١٠. إلغار، حامد وعدد من الكتّاب، **سلسله پهلوي ونيروهاي مذهبي (به روايت تاريخ كمبريج)/ السلسلة البهلوية والقوى الدينيّة (برواية تاريخ كمبريج)**.

١١. الإمام الخميني، روح اللّه، **آيين انقلاب إسلامي (گزيده اي از انديشه وآراء امام خميني/ نهج الثورة الإسلامية (خلاصة أفكار وآراء الإمام الخميني)**، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٩٩٤ م.

١٢. ــــــ ، **تفسير سورة الحمد**، قم: نشر آزادي.

١٣. ــــــ ، **شؤون واختيارات ولي فقيه/ شؤون وصلاحيات الولي الفقيه**، طهران: انتشارات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

١٤. ــــــ ، **كشف الأسرار**.

١٥. ــــــ ، **ولايت فقيه/ ولاية الفقيه**، قم: انتشارات آزادي.

١٦. برتولد، **خليفه وسلطان/ الخليفة والسلطان**، ترجمه إلى الفارسية: سيروس ايزدي، طهران: أمير كبير، ١٩٧٩ م.

١٧. باستاني باريزي، محمّد إبراهيم، **سياست واقتصاد عصر صفوي/ السياسة والاقتصاد في العصر الصفوي**، طهران: صفي علي شاه، ١٩٦٩ م.

١٨. برن، روهر، **نظام ايالات در دوره صفويه/ نظام الأقاليم في العصر الصفوي**، ترجمه إلى الفارسية: كيكاوس جهانداري، طهران: مركز ترجمة ونشر الكتب، ١٩٧٨ م.

١٩. بروس، كيفن، **در آمدي به جامعه شناسي/ مدخل إلى علم الاجتماع**، ترجمه إلى الفارسية: محسن ثلاثي، طهران: دار الثقافة المعاصرة، ط ٣، ١٩٩٣ م.

٢٠. بزرگي، وحيد، **ديدگاه هاي جديد در روابط بين الملل/ رؤى معاصرة في العلاقات الدولية**، طهران: نشر نَي، ١٩٩٨ م.

٢١. بشيرية، حسين، **تاريخ انديشه هاي سياسيّ در قرن بيستم، انديشه هاي سياسيّ ماركسيستي/ تاريخ الفكر السياسيّ في القرن العشرين، الفكر السياسيّ الماركسي**، ج

١، طهران: نشر نَي، ١٩٩٧ م.

٢٢. ـــــــ ، **تاريخ انديشه سياسي در قرن بيستم، ليبراليسم ومحافظه كاري/ تاريخ الفكر السياسيّ في القرن العشرين، الليبرالية والأصوليّة**، طهران: نشر نَي، ٢٠٠١ م.

٢٣. ـــــــ ، **جامعه شناسي سياسيّ** (نقش نيروهاي اجتماعيّ در زندگي سياسيّ)/ **علم الاجتماع السياسيّ** (دور القوى الاجتماعيّة في الحياة السياسيّة)، طهران: نشر نَي، ط ٢، ١٩٩٥ م.

٢٤. ـــــــ ، **جامعه مدني وتوسعه سياسي در ايران** (گفتار هائي در جامعه شناسي سياسي)/ **المجتمع المدني والتقدّم السياسيّ في إيران** (مقالات في علم الاجتماع السياسيّ)، طهران: مؤسسة نشر العلوم الحديثة، ١٩٩٩ م.

٢٥. ـــــــ ، **دولت عقل/ دولة العقل**، طهران: مؤسسة نشر العلوم الحديثة، ١٩٩٥ م.

٢٦. بابا، علي، جايگاه مفهوم صدق در آراء فوكو/ مرتبة مفهوم الصدق في آراء فوكو، **صحيفة الثقافة** الناطقة بالفارسية، العدد ٢٢.

٢٧. بزشكي، محمّد، «چيستي فلسفه سياسي إسلامي/ ماهيّة الفلسفة السياسيّة في الإسلام»، **دورية العلوم السياسيّة** الناطقة بالفارسية، العدد ١٧.

٢٨. ـــــــ ، «روش تفكر سياسي بر اساس آموزه هاي فيلسوفان مشّاء/ منهج الفكر السياسيّ في ضوء معطيات الفلسفة المشائيّة»، **دوريّة العلوم السياسيّة** الناطقة بالفارسية، العدد ١٧.

٢٩. تاج بخش، أحمد، **ايران در زمان صفويه/ إيران في العصر الصفوي**، تبريز: مكتبة چهر، ١٩٦١ م.

٣٠. تركمان، اسكندر بيغ، **تاريخ عالم آراي عبّاسي**، تصحيح: محمّد اسماعيل رضواني، طهران: دنياي كتاب، ١٩٩٨ م.

٣١. تميم داري، محمّد، **عرفان وادب در عصر صفوي/ العرفان والأدب في العصر الصفوي**، طهران: دار حكمت، ١٩٩١ م.

٣٢. تندر، جلين، **تفكر سياسي/ الفكر السياسيّ**، ترجمه إلى الفارسية: محمود صدري، طهران: المنشورات العلمية والثقافية، ١٩٩٥ م.

٣٣. ثواقب، جهان بخش، **تاريخ نگاري عصر صفويه وشناخت منابع ومآخذ/ تاريخ العصر الصفوي مع إطلالة على المصادر والمراجع**، شيراز: انتشارات نويد، ٢٠٠١ م.

٣٤. جعفريان، رسول، **حيات فكريّ وسياسيّ امامان شيعه/ الحياة الفكريّة والسياسيّة لأئمة الشيعة**، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، ١٩٩٢ م.

٣٥. ــــــ ، **دين وسياست در دوره صفوي/ الدين والسياسة في العصر الصفوي**، قم: أنصاريان، ١٩٩١ م.

٣٦. جعفري، محمّد تقي، **إنسان در افق قرآن/ الإنسان في أفق القرآن**، طهران: مؤسسة القرآن الكريم، ١٩٨٢ م.

٣٧. عدد من الكتّاب، **شناخت نامه علامه مجلسي/ سيرة حياة العلّامة المجلسي**، ج ١ وج ٢، طهران: دائرة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة الإرشاد الإسلامي، ٢٠٠٠ م.

٣٨. الجنّاتي، محمّد إبراهيم، **ادوار اجتهاد از ديدگاه مذاهب إسلامي/ أدوار الاجتهاد في منظور المذاهب الإسلامية**، طهران: كيهان، ١٩٩٣ م.

٣٩. ــــــ ، **روش هاي كلّي استنباط در فقه از منظر فقهاي إسلامي/ المناهج العامّة للاستنباط الفقهي من وجهة نظر فقهاء الإسلام**، أكاديمية الثقافة والفنّ الإسلامي، ٢٠٠١ م.

٤٠. جوادي آملي، عبد اللّه، **شرح حكمت متعاليه (اسفار اربعه)/ شرح الحكمة المتعالية (الأسفار الأربعة**، القسم الأوّل من المجلد السادس)، طهران: الزهراء، ١٩٨٩ م.

٤١. ــــــ ، **ولايت فقيه، ولاية فقاهت وعدالت/ ولاية الفقيه، ولاية الفقه والعدل**، قم: نشر أسراء، ١٩٩٩ م.

٤٢. جوادي، قاسم، **انديشه هاي كلامي مير داماد/ الرؤى الكلامية لمير داماد**، رسالة ماجستير من مؤسسة الإمام الخميني (قدّس سرّه) التعليمية ـ التحقيقية، ١٩٩٩ م.

٤٣. حائري، عبد الحسين، **فهرست نسخه هاي خطي كتابخانه مجلس/ فهرست النسخ الخطية لمكتبة المجلس**، ج ٩، طهران: المجلس.

٤٤. حسيني زادة، السيد محمّد علي، **انديشه سياسي محقق كركي/ الفكر السياسيّ للمحقّق الكركي**، قم: بوستان كتاب، ٢٠٠١ م.

٤٥. حوراني، آلبرت، «هجرت علماي شيعه از جبل عامل به ايران/ هجرة علماء الشيعة من جبل عامل إلى إيران»، ترجمها إلى الفارسية: مرتضى أسعدي، **مجلة كيهان الثقافية** الشهرية، العام الثالث، العدد ١٨.

٤٦. خاتون آبادي، السيد عبد الحسين، **وقائع السنين والأعوام**، تصحيح: محمّد باقر بهبودي، طهران: مكتبة بيع الكتب الإسلامية، ١٩٧٣ م.

٤٧. خالقي، علي، **انديشه سياسي محقّق اردبيلي، الفكر السياسيّ للمحقّق الأردبيلي**، قم: بوستان كتاب، ٢٠٠٠ م.

٤٨. الخامنئي، السيد علي (قائد الثورة الإسلامية في إيران)، **حديث ولايت/ حديث الولاية**، ج ٨.

٤٩. الخنجي الأصفهاني، فضل اللّه بن روزبهان، **سلوك الملوك**، تصحيح ومقدمة: محمّد علي موحّد، طهران: دار الخوارزمي، ١٩٨٣ م.

٥٠. ــــــ ، **تاريخ عالم آراي اميني**، تصحيح: جون فودز، لندن: الجمعية الملكية للدراسات الآسيوية، ١٩٩٢ م.

٥١. خواند مير، أمير محمود، **تاريخ شاه اسماعيل وشاه تهماسب/ تاريخ الشاه إسماعيل والشاه طهماسب**، تصحيح وتحشية: محمّد علي جراحي، طهران: دار نشر كستره، ١٩٩١ م.

٥٢. ــــــ ، **حبيب السير**، مراجعة: محمّد دبير سياقي، طهران: خيام، ١٩٨٣ م.

٥٣. داوري أردكاني، رضا، «رئيس أوّل مدينه در نظر ملا صدرا/ رئيس المدينة الأوّل برأي الملا صدرا»، مجلة **رسالة الثقافة** الناطقة بالفارسية، العدد ٣١.

٥٤. دواني، علي، **علامه مجلسي بزرگ مرد علم ودين/ العلّامة المجلسي رجل العلم والدين**، طهران: أمير كبير، ١٩٩١ م.

٥٥. دوران، دانيل، **نظريه سيستم ها/ نظريّة الأنظمة**، ترجمه إلى الفارسية: محمّد عيني، طهران: انتشارات تعليم الثورة الإسلامية، ١٩٩١ م.

٥٦. رني، أوستن، **حكومت؛ آشنائي با علم سياست/ الحكومة والتعرّف على علم السياسة**، ترجمة: ليلى سازغار، طهران: مركز النشر الجامعي، ١٩٩٥ م.

٥٧. روسو، جون جاك، **العقد الاجتماعيّ**، ترجمه إلى الفارسية: منوتشهر كيا، طهران: انتشارات كنجينة، ط ٤، ١٩٩٠ م.

٥٨. السبزواري، محمّد باقر (المحقّق السبزواري)، **روضة الأنوار عبّاسي** (مباني الفكر السياسيّ

وقانون الحكومة)، تصحيح وتعليق: نجف لك زائي، قم: بوستان كتاب، ٢٠٠٢ م.

٥٩. سوروكين، بيتريم الكساندرويتش، **نظريه هاي جامعه شناسي وفلسفه هاي نوين تاريخ/ نظريات علم الاجتماع وفلسفة التاريخ الحديثة**، ترجمه إلى الفارسية: أسد اللّه (أمير) نوروزي، رشت: انتشارات حق شناس، ١٩٩٨ م.

٦٠. السيد الرضيّ، **نهج البلاغة**، ترجمة وتفسير: العلامة محمّد تقي الجعفري، طهران: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٨٠ م.

٦١. سافوري، روجر، **ايران عصر صفوي/ إيران في العصر الصفوي**، ترجمه إلى الفارسية: كامبيز عزيزي، طهران: نشر مركز، ١٩٩٣ م.

٦٢. ـــــــ ، **در باب صفويان/ على باب الصفويين**، ترجمه إلى الفارسية: رمضان علي روح اللهي، طهران: نشر مركز، ٢٠٠١ م.

٦٣. شجاعي زند، علي رضا، **مشروعيت ديني دولت واقتدار سياسي دين/ الشرعيّة الدينيّة للحكومة والقدرة السياسيّة للدين**، طهران: بنيان، ١٩٩٧ م.

٦٤. شريعتي، روح اللّه، «چيستي قواعد فقه سياسي/ ماهيّة قواعد الفقه السياسيّ»، **دورية العلوم السياسيّة** الناطقة بالفارسية، العدد ٢١.

٦٥. شريعتي، علي، **تشيع علوي وتشيع صفوي/ التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي**، مجموعة آثار ٩، ١٩٨٠ م.

٦٦. شكوهي، أبوالفضل، **گفتار در گرايش نظري وتحقيق در تفكر سياسي سيد جعفر كشفي/ مقولة في التوجّه النظري وبحث في الفكر السياسيّ للسيد جعفر كشفي** (رسالة ماجستير)، قم: مؤسسة باقر العلوم٧ للتعليم العالي، ٢٠٠١ م.

٦٧. شهابي، محمود، **ادوار فقه/ أدوار الفقه**، طهران: انتشارات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ٤، ١٩٩٣ م.

٦٨. شيبي، مصطفي كامل، **تشيع وتصوّف/ التشيّع والتصوّف**، ترجمه إلى الفارسية: علي رضا ذكاوتي، طهران: أمير كبير، ١٩٩٥ م.

٦٩. الشيخ البهائي (بهاء الدين محمّد العاملي)، **أجوبه مسائل لا هيجي/ أجوبة المسائل اللاهيجية**، قم: مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي، نسخة خطية برقم ٦٠٣.

٧٠. ـــــ ، **جامع عبّاسي / الجامع العبّاسي**، تبريز: دار الطباعة، طبعة حجرية، ١٣٢٣ هـ.
٧١. صدر المتألّهين (محمّد بن إبراهيم الشيرازي)، **مثنوي ملا صدرا**، جمعه: مصطفي فيضي، قم: مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي، ١٩٩٧ م.
٧٢. صفت جُل، منصور، **ساختار نهاد وانديشه ديني در ايران عصر صفوي** (تاريخ تحولات ديني ايران در سده هاي دهم تا دوازدهم هجري قمري)/ **بنية المؤسسة والفكر الديني في إيران في العصر الصفوي** (تاريخ التطوّرات الدينيّة في إيران من القرن العاشر حتى الثاني عشر الهجري القمري)، طهران: مؤسسة رسا للخدمات الثقافية، ٢٠٠٢ م.
٧٣. طارمي، حسن، **علامه مجلسي / العلّامة المجلسي**، طهران: طرح نو، ١٩٩٦ م.
٧٤. الطباطبائي، السيد جواد، **در آمدي فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي در ايران/ مدخل فلسفيّ إلى تاريخ الفكر السياسيّ في إيران**، طهران: مكتب الدراسات السياسيّة والدولية، ١٩٨٨ م.
٧٥. ـــــ ، **زوال انديشه سياسي در ايران/ انهيار الفكر السياسيّ في إيران**، طهران: كوير، ١٩٩٤ م.
٧٦. الطوسي، الخواجة نصير الدين محمّد، **اخلاق ناصري / الأخلاق الناصرية**، طهران: خوارزمي، ط ٥، ١٩٩٤ م.
٧٧. **عالم آراي صفوي**، تحقيق: يد اللّه شكري، طهران: انتشارات مؤسسة الثقافة في إيران.
٧٨. العالم، عبد الرحمن، **تاريخ فلسفه سياسي غرب از آغاز تا پايان سده هاي ميانه/ تاريخ الفلسفة السياسيّة في الغرب من مطلعها حتّى نهاية القرون الوسطى**، مكتب الدراسات السياسيّة والدولية، ١٩٩٧ م.
٧٩. عميد زنجاني، عبّاس علي، **فقه سياسي/ الفقه السياسيّ**، طهران: أمير كبير، ط ٣، ١٩٩٤م.
٨٠. عنايت، حميد، **انديشه سياسي در إسلام معاصر/ الفكر السياسيّ في الإسلام المعاصر**، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران: الخوارزمي، ط ٢، ١٩٨٦ م.
٨١. ـــــ ، **بنياد فلسفه سياسي در غرب/ أساس الفلسفة السياسيّة في الغرب**، طهران.
٨٢. غني، قاسم، **تاريخ تصوّف در إسلام/ تاريخ التصوّف في الإسلام**، طهران: زواره، ١٩٩٥م.

٨٣. فاروق، سومر، **نقش تركان آناتولي در تشكيل وتوسعه دولت صفوي/ دور الأتراك الأناضوليين في تشكيل وتوسيع الدولة الصفوية**، ترجمه إلى الفارسية: إحسان إشراقي ومحمّد تقي إمامي، طهران: كستره، ١٩٩٢ م.

٨٤. فلسفيّ، نصر اللّه، **زندگاني شاه عبّاس اول/ سيرة السلطان عبّاس الأول**، طهران: المنشورات العلمية والثقافية، ط ٥، ١٩٩٢ م.

٨٥. فوران، جون، **مقاومت شكننده** (تاريخ تحولات اجتماعي ايران از صفويه تا سالهاي پس از انقلاب إسلامي)/ **المقاومة الهشّة** (تاريخ التطوّرات الاجتماعيّة في إيران من العهد الصفوي إلى ما قبل انتصار الثورة الإسلامية)، ترجمه إلى الفارسية: أحمد تديّن، طهران: مؤسسة رسا للخدمات الثقافية، ط ٢، ١٩٩٩ م.

٨٦. فيرحي، داود، **دانش، قدرت ومشروعيت در إسلام/ العلم والسلطة والمشروعية في الإسلام**، طهران: نشر نَي، ١٩٩٩ م.

٨٧. ـــــــ، **نظام سياسي ودولت در إسلام/ النظام السياسيّ والحكومة في الإسلام**، طهران: مؤسسة باقر العلوم٧ للتعليم العالي ودار سمت، ٢٠٠٣ م.

٨٨. قادري، حاتم، **تحول مباني مشروعيت خلافت/ التحول في مباني شرعيّة الخلافة**، طهران: انتشارات بنيان، ١٩٩٦ م.

٨٩. قاسمي، محمّد علي، **نظريه تعطيل حكومت ونقد آن/ رؤية نقدية لنظريّة تعطيل الحكومة** (أطروحة ماجستير في مركز إعداد المدرسين في جامعة قم)، ٢٠٠١ م.

٩٠. كاتوزيان، محمّد علي (همايون)، **اقتصاد سياسي ايران/الإقتصاد السياسيّ** لإيران، ترجمة: محمّد رضا نفيسي وكامبيز عزيزي، طهران: نشر مركز، ط ٢، ١٩٩٣ م.

٩١. **كتاب ماه (تاريخ وجغرافيا)/ كتاب الشهر (في التاريخ والجغرافية)**، العددان ٣٧- ٣٨ الخاصّان بالدراسات الصفويّة (كانون الأوّل ٢٠٠٠ م).

٩٢. كرمي، محمّد تقي، «ماهيت ووظيفه عقل در فقه شيعه/ ماهيّة ووظيفة العقل في الفقه الشيعي»، **مجلة نقد ونظر** الناطقة بالفارسية، العددان ٢٧- ٢٨.

٩٣. كرمي، محمّد مهدي ومحمّد بور مند (نبيّ زادة)، **مباني فقهي اقتصاد إسلامي/ المباني الفقهيّة للاقتصاد الإسلامي**، قم: معهد الحوزة والجامعة ودار سمت، ٢٠٠١ م.

٩٤. كريمي، علي رضا، **پژوهشي درباره وزارت شيخ علي خان زنگنه** (وزير اعظم شاه سليمان

صفوي، بزرگترين وزير اعظم عصر صفوي)/ **دراسة حول وزارة الشيخ علي خان زنغنة،** (الوزير الأعظم للشاه سليمان الصفوي، أشهر وزير أعظم في العصر الصفوي)، تبريز: انتشارات سالار خادم نشر، ٢٠٠٠ م.

٩٥. ـــــــ ، «خليفه السلطان فقيه ووزير اعظم عصر صفوي/ خليفة السلطان، الفقيه والوزير الأعظم في العصر الصفوي»، دوريّة **الحكومة الإسلامية** الناطقة بالفارسية، السنة الثانية، العدد ٤ (شتاء ١٩٩٧).

٩٦. **مجلة «كيهان الثقافية»** الشهرية الناطقة بالفارسية، العدد ٩٦.

٩٧. غُرجي، أبو القاسم، **تاريخ فقه وفقهاء/ تاريخ الفقه والفقهاء**، طهران: دار سمت، ١٩٩٦ م.

٩٨. لاري، السيد عبد الحسين، **رسائل سيد لاري/ رسائل السيد اللاري**، قام بجمعها: سيد علي مير شريفي، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٩٩٨ م.

٩٩. محمّد إقبال لاهوري، **احياي فكر ديني در إسلام/ إحياء الفكر الديني في الإسلام،** ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام، طهران: مركز النشر والدراسات الإسلامية، ١٩٧٧ م.

١٠٠. لك زائي، نجف، **انديشه سياسي صدر المتأهلين/ الفكر السياسيّ لصدر المتألهين**، قم: بوستان كتاب، ٢٠٠٢ م.

١٠١. ـــــــ ، **انديشه سياسي محقّق سبزواري/ الفكر السياسيّ للمحقّق السبزواري**، قم: بوستان كتاب، ٢٠٠١ م.

١٠٢. لمبتون، آن. كي. اس.، **دولت وحكومت در إسلام/ الدولة والحكومة في الإسلام**، ترجمة وتحقيق: السيد عبّاس الصالحي ومحمّد مهدي الفقيهي، طهران: عروج، ١٩٩٥ م.

١٠٣. ـــــــ ، **مالك وزارع در ايران/ المالك والمزارع في إيران**، ترجمه إلى الفارسية: منوتشهر اميري، طهران: مركز المنشورات العلمية والثقافية، ط ٣، ١٩٨٣ م.

١٠٤. مجتبائي، فتح اللّه، «فيلسوف مكتب اصفهان/ فيلسوف المدرسة الأصفهانية»، **صحيفة همشهري** الناطقة بالفارسية، العدد ١٦٤٦ (٢٠ أيلول ١٩٩٨ م).

١٠٥. مجتهد شبستري، محمّد، **هرمنوتيك، كتاب وسنت/ الهرمنوطيقيا، الكتاب والسنّة**، طهران: طرح نو، ١٩٩٦ م.

١٠٦. المجلسي، محمّد باقر، **بيست وپنج رساله فارسي/ خمسة وعشرون رسالة باللغة الفارسية**، قم: منشورات مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي، ١٤١٢ هـ.

١٠٧. المحقّق الكركي، **حاشيه بر ارشاد/ حاشية على الإرشاد**، نسخة خطية برقم ٢٣٨٠، مكتبة الروضة الرضوية.

١٠٨. المدرسي الطباطبائي، حسين، **مقدمه اي بر فقه شيعه/ مقدمة في فقه الشيعة**، ترجمة: محمّد آصف فكرت، مشهد: مؤسسة البحوث الإسلامية في الروضة المقدسة، ١٩٨٩ م.

١٠٩. المدرسي، ميرزا محمّد علي، **ريحانة الأدب** (فارسي)، تبريز: انتشارات خيام، ط ٢.

١١٠. مسجد جامعي، محمّد، **زمينه هاي تفكر سياسي در قلمرو تشيع وتسنن/ أسس الفكر السياسيّ لدى التشيّع والتسنن**، طهران: الهدى، ١٩٩٠ م.

١١١. مطهري، مرتضى، **آشنائي با علوم إسلامي/ إطلالة على العلوم الإسلامية**، قم: مكتب المنشورات الإسلامية، ١٩٨٣ م.

١١٢. ـــــــ ، **بررسي اجمالي مباني اقتصاد إسلامي/ دراسة إجمالية لمباني الاقتصاد الإسلامي**، طهران: حكمت، ١٤٠٣ هـ.

١١٣. ـــــــ ، **بررسي اجمالي نهضتهاي إسلامي در صد ساله اخير/ دراسة إجمالية للنهضات الإسلامية في المائة عام المنصرمة**، قم: مكتب المنشورات الإسلامية.

١١٤. ـــــــ ، **خدمات متقابل إسلام وايران/ الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران**، قم: مكتب المنشورات الإسلامية.

١١٥. مكارم الشيرازي، **پيام قرآن/ رسالة القرآن**، ج ١٠، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب٧، ط ٢، ١٩٩٦ م.

١١٦. مهاجر نيا، محسن، «انديشه سياسي صدر المتألهين/ الفكر السياسيّ لصدر المتألهين»، **مجلة قبسات** الناطقة بالفارسية، العددان ١٠ و١١، طهران: أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامي.

١١٧. مهدوي، سيد مصلح الدين، **زندگينامه علامه مجلسي/ سيرة حياة العلّامة المجلسي**، طهران: دائرة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٩٩٩ م.

١١٨. ـــــــ ، **خاندان شيخ الإسلام اصفهان** (از عصر صفويه تا دوران معاصر)/ **أسرة شيخ الإسلام في إصفهان** (من العصر الصفوي إلى عصرنا الراهن)، أصفهان: گُل بهار، ١٩٩٢ م.

١١٩. مهريزي، مهدي، «فقه حكومتي/ الفقه الولائي»، **مجلة نقد ونظر** الناطقة بالفارسية، العدد ١٢.

١٢٠. **ميراث إسلامي ايران**، المكتب الرابع، قام بجمعه: رسول جعفريان، قم: مكتبة آية اللّه المرعشي النجفي.

١٢١. مير أحمدي، مريم، **دين ومذهب در عصر صفوي/ الدين والمذهب في العصر الصفوي**، طهران: أمير كبير، ١٩٨٤ م.

١٢٢. مير لوحي اصفهاني، السيد محمّد، **كفاية المهتدي** (خلاصة)، تصحيح واختيار: لجنة إحياء التراث الثقافي، طهران: دائرة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٩٩٤ م.

١٢٣. ميشيل، فوكو، **ايرانيها چه رؤيائي در سر دارند؟/ ما هي أحلام الإيرانيين؟**، ترجمه إلى الفارسية: حسين معصومي همداني، طهران: هرمس، ١٩٩٨ م.

١٢٤. ـــــــ ، **فراسوي ساختگرائي وهرمينوتيك/ ما وراء البنيوية والهرمنوطيقيا**، هيوبرت دريفوس وبول روبينو، ترجمه إلى الفارسية: حسين بشيرية، طهران: نشر نَي، ١٩٩٧ م.

١٢٥. ناظر زادة كرماني، فرناز، **اصول ومبادئ فلسفه سياسي فارابي/ أصول ومبادئ الفلسفة السياسيّة للفارابي**، طهران: الزهراء، ١٩٩٧ م.

١٢٦. نصري، عبد اللّه، «مباني زبان شناختي فهم متن/ الأسس اللغوية لفهم النصّ»، مجلة **سروش انديشه** الناطقة بالفارسية، السنة الأولى، العدد ٢.

١٢٧. نصيري، مهدي، **إسلام وتجدد/ الإسلام والحداثة**، طهران: كتاب صبح، ٢٠٠٢ م.

١٢٨. نظر زادة، عبد اللّه، «آموزه هاي سياسي قرآن/ التعاليم السياسيّة للقرآن»، مجلة **العلوم السياسيّة** الناطقة بالفارسية، العدد ١٥.

١٢٩. نوائي، عبد الحسين، **شاه اسماعيل صفوي/ الشاه إسماعيل الصفوي**، طهران: ارغوان، ١٩٨٩ م.

١٣٠. ـــــــ ، **شاه عبّاس صفوي/ الشاه عبّاس الصفوي**، طهران: زرين، ١٩٨٨ م.

١٣١. **نهج البلاغة**، ترجمة: السيد جعفر شهيدي، الخطبة ٣١.

١٣٢. واعظي، أحمد، **حكومت ديني، تأملي در انديشه سياسي إسلام/ الحكومة الدينية، وقفة مع الفكر السياسيّ في الإسلام**.

١٣٣. وبر، ماكس، **اقتصاد وجامعه/ الاقتصاد والمجتمع**، ترجمه إلى الفارسية: عبّاس منوتشهري وآخرون، طهران: مولى، ١٩٩٥ م.

١٣٤. وحيد قزويني، محمّد طاهر، **عبّاسنامه يا شرح زندگاني ٢٢ ساله شاه عبّاس ثاني/ سيرة حياة السلطان عبّاس الثاني**، تحقيق: إبراهيم دهغان، اراك: مكتبة داودي، ١٩٥٠ م.

١٣٥. ولائي، عيسى، **فرهنگ تشريحي اصطلاحات اصول/ المعجم المفصّل في اصطلاحات الأصول**، طهران/ نشر نَي، ١٩٩٥ م.

١٣٦. فانسنت، اندرو، **نظريه هاي دولت/ نظريات الحكومة**، ترجمه إلى الفارسية: حسين بشيرية، طهران: نشر نَي، ١٩٩٦ م.

١٣٧. هامر، بورغشتال، **تاريخ امپراتوري عثماني/ تاريخ الامبراطورية العثمانية**، ترجمه إلى الفارسية: ميرزا علي زكي علي آبادي، طهران: الخوارزمي، ١٩٨٢ م.

ج) المصادر الأجنبية

1. Schlrimacher, freidrich, Hermeneutics and Criticism. By Andrew, Cambridge, 1998.
2. Gadamer Hans - Georg. Truth and Metode, trans. By Joel Weinsheimer and Donald G.Marshal, New York.
3. Ricoeur Paul. Hermeneutics and the Human sciences. trans. By John Thompson, Cambridge 1990.